U8734. Date: 5-1-10

Title - BAAB FUTOOH AL MAROOF AHWAALIR ROOH

Creator - Abdul Hadi.

Publisher - Amritsar Press (Amritsar).

Date - 1904

Pages - 248.

Subjects - N.A.

M.A.LIBRARY, A.M.U.

U8734

CHECKED-2002

تمام حقوق بذریعہ رجسٹری بحق کتب خانہ اسلامیہ امرتسر محفوظ ہیں

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

مصنفہ فاضل اجل و عالم بے بدل شیخ عبد الہادی صاحب فاضل مصری

(اردو ترجمہ)

این کتابیست در حقیقت روح

باب الفتوح
المعرفت
احوال الروح

مترجمہ

برادر مکرم مولانا مولوی شیخ عبد الہادی صاحب مولوی فاضل منشی فاضل پنجابی

حسب الارشاد جناب شیخ عبد الرحمن صاحب [illegible] کتب خانہ
سنہ ۱۳۲۱ھ مطبوعہ [illegible] پریس امرتسر پنجاب سنہ ۱۹۰۳ء

طبع اول — تعداد جلد ۵۰۰ — قیمت عمر

CHECKED
Date 13 ... 48

تفسیر کبیر کی جلد اول کا اردو ترجمہ

جو لوگ مذہب اسلام کے بعض اصولوں کو خلاف عقل خیال کرتے ہیں یا جنکو ان پاک اصولوں میں شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں انکو چاہیئے کہ امام فخر الدین رازی کی اس عظیم الشان تفسیر کا مطالعہ کریں اس تفسیر میں قرآن کریم کی جملہ آیات کی تفسیر اصول فلسفہ اور سائنس سے کیگئی ہے جن آیات یا مسائل پر مخالفین اسلام نے اعتراض کئے ہیں یا جسقدر شکوک کسی آیت پر وارد ہو سکتے ہیں انکے جواب نہایت زبردست عقلی دلائل سے سوال و جواب کے طور پر دیئے گئے ہیں بعض مشکل اور دقیق مضامین جیسے ثبوت واجب الوجود ثبوت نبوت حضرت محمد رسول اللہ صلعم ثبوت ملائکہ و شیاطین سحر و معجزات کی تشریح بعد نبوت۔ ناسخ و منسوخ کی کیفیت حشر و نشر کا عقلی ثبوت بہشت و دوزخ کا ثبوت اور اون کی ضرورت زمین و آسمان کے عجائبات کا انکشاف وغیرہ کو کامل اصول فلسفہ اور سائنس کے مطابق حل کیا گیا ہے بعض مفسرین کی جھوٹے قصے اور من گھڑت روائیتوں کی پوری قلعی کھولی گئی ہے بعض مسائل پر متقدمین کے بحث و مباحثے اور ان پر امام رازی کی جرح و تعدیل قابل دید ہے غرض تمام جہان کے مفسر قرآن رازی کی طرز تحریر۔ زبردست فلسفی دلائل کا لوہا مان گئے ہیں جو طرز تحریر امام رازی نے ایجاد کیا ہے اوسکا نمونہ ملنا بالکل محال ہے اسلئے اس تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی دوسری تفسیر کی ضرورت نہیں تقطیع ۱۳×۱۰ صفحات ۵۳۶ قیمت للعہ

ارشادات القرآن اور نفائس القصص والحکایات

جسطرح تمام مسلمانوں کے نزدیک قرآن مجید عربی میں تمام دنیا کی کتابوں سے افضل ہے اسیطرح یہ دونوں کتابیں تمام جہان کی کتابوں سے افضل ہیں حقیقت میں یہ بھی قرآن مجید ہی ہے۔ مگر اصل عربی میں ہے اور یہ اردو میں مسلمانوں کو ان کی سب سے انتہا ضرورت ہے کیونکہ ان کی تمام بگڑی ہوئی حالتیں اور بدترین معاشرت کو سنوارنیوالی یعنی مسلمانوں کو مسلمان بنانے والی یہی کتاب ہے اسمیں کوئی شک نہیں کہ جو مسلمان ہونیکا مدعی ہے اوسکو قرآن کریم کے معانی سے واقف ہونا ازبس ضروری ہے۔ بغیر واقفیت قرآن مجید یہ دعوے بالکل جھوٹا دعوے ہے ان کے مطالعہ سے ہر ایک مسلمان جو اردو سمجھ سکتا ہے قرآن مجید کے مضامین سے واقف ہو جائیگا ارشادات القرآن میں احکام اور ہدایات ہیں اور نفائس القصص میں تمام قرآن کریم کے قصے۔ ترجمہ نہایت دلچسپ ہے چھپائی لکھائی میں خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت ارشادات القرآن ۸ر اور نفائس القصص ۶ر

(منیجر کتب خانہ اسلامیہ امرتسر سے طلب کرو)

TTON LIBRARY

کتاب باب الفتوح لمعرفة احوال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الارواح فجعلها من عالم امره واودع فيها ما تحار فيه ابصار اولی الابصار من غوامض سره وجعلها دليلاً على معرفته تعالى فمن عرف نفسه فقد عرف ربه وصلة الى حضرة قدسه لمن اراد قربه والصلوة والسلام على روح الوجود ومفتاح باب الخير والجود سيدنا محمد الذي من بحره انشقت الانهار ومن نوره انفتقت الانوار الاسرار وعلى آله نجوم الهدى وصحبه كواكب الهدى ما تعارفت الارواح للتآلف وتنافرت للتناكر في التخالف ۔ شکر ہے اس خدا تعالیٰ کا جسنے روحوں کو پیدا کیا اور انکو عالم امر[1] میں سے بنایا اور ان میں ایسے اسرار اور عجائبات پوشیدہ ودیعت کئے ہیں جنسے عقلمندوں کی عقلیں حیران ہیں اور اسی طرح کو اپنی معرفت اور شناخت کا رہبر بنایا جیسا کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه اس پر شاہد ہے اور جو شخص قرب الٰہی کا خواہاں ہے

---

[1] جن موجودات کا علم حواس ظاہری او باطنی کے ذریعہ سے نہیں ہوسکتا ان کو عالم امر سے شمار کرتے ہیں - مترجم

BRA
HCC

اوس کے واسطے اپنی بارگاہ تک پہنچنے کا وسیلہ بنایا اور یہ ارواح جبتک آپسمیں محبت والفت سے میل جول رکہتے ہیں۔ یا جبتک بباعث ضد اور مخالفت ایکدوسرے سے متنفر و متوحش ہیں یعنے قیامت تک۔ اور اوس شخص پر درود اور سلام ہو جو تمام موجودات کی روح اور تمام نیکیوں کے دروازے کی کنجی ہے یعنی ہمارے سرور عالم محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جسکے نور سے شگوفے کہلتے ہیں اور اسرار الہی کی کلیاں شگفتہ ہوتی ہیں اور اوسکے آل اور اصحاب پر بہی سلامتی ہو جو ہدایت اور سعادت کے ستارے ہیں۔

اسکے بعد یہ عاجز بندہ اللہ تعالے کی مہربانیوں کا امیدوار احقر محمد البہائی ابن رضوان نجا الابیاری۔ اصحاب کیاست اور فراست کی خدمت بابرکت میں گذارش پرداز ہے کہ میں اکثر اوقات روح انسان کی کیفیت اور کمیت میں فکر کیا کرتا تہا سوچتا تہا کہ کیا وجہ ہے کہ اِس روح کو قبل از خلقت اجسام دو ہزار برس پہلے پیدا کیا گیا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ کیا یہ روح ابتدا پیدائش میں عاقل۔ صاحب ادراک اور ذی شعور رہتا کیونکہ عالم ذر[١] (عالم پیدائش) میں اس سے وعدہ لیا گیا تہا کہ۔ یا عقل و ادراک کا درجہ جسم کے ساتہہ تعلق پکڑنے اور اوس میں ہونیکے جانے اور جسمانی تعلیم و تربیت کے ساتہہ روح کو حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر روح کی ترقی اور تربیت جسم کے نشو و نما پر موقوف نہوتی۔ تو بچہ پیدا ہوتے ہی اور روح کے ہونیکے جانتے ہی صاحب امتیاز اور عقلمند ہوتا۔ اِس دوسری صورت پر یہ اعتراض پیدا ہوتا تہا کہ اگر روح کی تربیت جسم کی تربیت پر موقوف ہے تو قبل از پیدائش انسان روح بغیر جسم کے کیا کرتا ہوگا (حالانکہ حکمت میں تعطیل و بیکاری جائز نہیں) اور اوسکا وجود معطل ہوتا ہوگا کبہی یہ خیال آتا تہا کہ جب اللہ تعالی نے روح کو اُسکی اصلی پیدائش میں اپنی توحید اور معرفت پر پیدا کیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ یعنے ہر بچہ۔ فطرت (معرفت و توحید) پر پیدا کیا جاتا ہے۔ پہر اوس کے ماں باپ خواہ اُسے یہودی بنالیں خواہ عیسائی کر لیں

---

[١] اس لفظ سے ایک حدیث کیطرف اشارہ ہے جسمیں یہ ذکر ہے کہ اللہ تعالی نے روز میثاق کیوقت آدم علیہ السلام کی پشت پر ہاتہہ رکہکر ان سے بیشمار مخلوقات چیونٹیوں کی طرح پیدا کر کے ان سے عہد لیا تہا۔ مترجم۔

یا مجوسی بنالیں۔ تو اوس کے والدین اوس کو یہودی عیسائی کیونکر بنا سکتے ہیں۔ کیونکہ آئیۃ
لاتبدیل لخلق اللہ یعنے اللہ تعالےٰ کی مخلوق میں تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا ہے
ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پہر میں اُن امور میں جو اس روح سے دنیا و آخرت میں تعلق رکہتے
ہیں اپنی طبیعت کو جولانی دیتا تو اپنے آپ کو ایک ایسے دریائے ناپیداکنار میں ڈوبا ہوا پاتا
جو اپنی طلاطم امواج کے باعث نہائت درجے کی طغیانی پر ہو اور آسمان سے بارش
اپنے جوبن دکہلا رہی ہو یعنے سخت حیران ہوکر میں اپنی موجودہ کتابوں کیطرف رجوع کرتا۔
مگر اُن سے بہی کچھ فایدہ نہ اُٹہاتا بلکہ خفی حنین[۱] کا سامعاملہ پیش آتا۔ یعنے پہلی حالت
سے بہی زیادہ بے قراری اور بے چینی کا سامنا ہوتا اور زیادہ نقصان اٹہاتا جب ان
تفکرات سے کچھ فایدہ حاصل نہوتا تو میں اسقدر تنگ دل اور پژمردہ خاطر ہو جاتا گویا کہ
میرے گلے میں قیدیوں کا سا طوق پڑا ہوا ہے آخر کار مجھے ایک ہندوستانی
دوست سے **کتاب الاسفار** جو علامہ صدر شیرازی کی تصنیف ہے ہاتھ آئی جب میں نے
اس کتاب کا مطالعہ کیا تو اس میں روح کے متعلق مضامین نفیسہ اور فوائد عجیبہ تاریکیوں
کے دور کرنے والے نظر آئے مگر وہ مضامین مشکل عبارت میں قوم سبا کیطرح اسقدر متفرق
تہے جنکے سمجھنے میں مبتدیوں کو اپنی طبیعت پر بہت زور دینا پڑتا تہا پس اسکا انتخاب
شروع کیا اور اپنے جیسے کم ہمتوں کیواسطے خلاصہ کرنا اختیار کیا تا اپنی خوشی اور ناظرین کی
آسانی کے واسطے اس قسم کے تمام مسایل کو ایکدوسرے کے ساتھ مربوط کرنے لگا
اس کے ساتھ ساتھ مواقف اور اوس کی شرحیں۔ طوالع و شرح الاشارات کشاف

۱؎ خفی حنین ۔ حنین ایک بڑا احمق موزہ دوز آدمی تہا ایک دفعہ ایک اعرابی شتر سوار نے اوسکی دکان
پر آکر دو موزے خرید کیے۔ مگر پہر واپس کر دیئے۔ پہر حنین نے بڑا غصہ کیا اور ایک پوشیدہ کوچہ سے ہوکر اس اعرابی کے
راستہ میں ایک موزہ لٹکا دیا۔ کچھ دور آگے جاکر دوسرا موزہ بھی راستہ میں ڈالدیا۔ جب اعرابی اس راستہ ہوکر گذرا
تو اُس لٹکے ہوئے موزہ کو دیکھکر کہنے لگا کاش دوسرا موزہ بھی ہوتا اُسے چہوڑ کر جب آگے گیا تو دوسرا موزہ بھی
رستہ میں پڑا ہوا پایا فوراً اپنا اونٹ کو وہاں چہوڑ کر پہلے موزہ کے لینے کیواسطے واپس گیا۔ حنین جو گہات میں
لگا ہوا تہا اونٹ لیکر چلتا ہوا اعرابی بیچارہ دونوں موزے لیکر اور نقصان اٹہا کر گہر کو واپس ہوا +

علم کے جاننے سے اپنے ہمعصروں پر فوقیت اور امتیاز چاہیگا وہ ضرور اسے تہ دل سے پیار کریگا
ہاں اگر کوئی متکبر مغرور۔ جاہل بد بواتہ مخبوط الحواس اس کو نظر حقارت سے دیکھے تو وہ
معذور ہے کیونکہ ایک دانشمند علم و کمالات کی تحصیل کا شائق ان بیہودگیوں کی پرواہ
نہیں کرتا بلکہ ایسے علوم اور معلومات کو غنیمت سمجھکر نہایت ذوق و شوق سے اسکا مطالعہ
پسند کرتا ہے اور اللہ تعالے جس کو چاہے سیدھا رستہ دکھاتا ہے اور جو لوگ کوشش
کرتے ہیں خدا انکو فائدہ پہنچاتا ہے اور ہر ایک طالب حق پر مہربانی فرماتا ہے کیونکہ
وہ بڑا مہربان ہے اور میں نے اس رسالہ کا نام نیک فال کے طور پر **باب الفتوح لمعرفۃ
احوال الروح** رکھا ہے تاکہ اسکے مضامین پر اللہ تعالی کے فضل و کرم کے آفتاب کی
شعاعیں پڑیں میں نے اس کتاب میں روح کی ہر چہار حالتوں کو مدنظر رکھکر ایک مقدمہ
اور چار باب پر ترتیب دیا ہے اور ہر ایک باب میں روح کی ایک ایک حالت کو بیان کیا گیا ہے
ہر ایک باب میں کئی فصول ہیں اور آخر کتاب میں ایک خاتمہ لکھا گیا ہے جسمیں جنت
و دوزخ اور اس کے متعلقات کا بیان ہے۔ مقدمہ میں تین بحثیں اور ہر بحث میں دو ینبوع
یعنے چشمے ہیں۔ گویا اس کتاب میں معارف اور حقائق کے کوثر (حوض) سے معرفت الٰہی اور
روح انسانی کے فوارے جوش زن ہیں پہلی بحث۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ
کے معنے اور اس کے حدیث اور غیر حدیث ہونے اور ان اللہ خلق آدم علی صورتہ
وان الانسان قد اجتمع فیہ معانی العالم کے معنے کے بیان میں ہے اور یہ پہلا
چشمہ ہے اور دوسرے چشمے میں مطلقاً نفس کے اقسام اور اس امر کا بیان ہے کہ بعض
نفوس سماوی ہیں اور بعض ارضی۔ اور نفس ناطقہ انسانیہ وغیرہ نفوس ارضیہ میں سے ہیں اور اسی
چشمہ میں نفس ناطقہ روح قلب اور عقل کا بیان اور ہر ایک میں فرق دکھلایا گیا ہے اور
ان کے مختلف القاب و اسمار کا ذکر کیا گیا ہے جو اسکو مختلف جہات اور اعتبارات سے
حاصل ہوتے ہیں اور دوسری بحث کے پہلے چشمے میں یہ بیان ہے کہ آیا نفس انسانی کی حقیقت
میں غور کرنا بہتر ہے یا نہیں اور اسکی تعریف خاص و عام کسطرح ہے اور اس امر میں کہ آیا
یہ نفس اعراض اور اوصاف کے قبیل سے ہے یا جواہر مجردہ یا جسمانیہ سے اسی چشمہ میں جواہر مجردہ اور

جواہر جسمانیہ کا بیان بہی کیا گیا ہے اسی بحث کے دوسرے چشمے میں انکی قدامت اور حدوث کے اختلاف کو بیان کیا گیا ہے ۔ حدوث کی صورت میں یہ بحث ہو کہ آیا وہ نفس انسانی بدن کے ساتھہ پیدا ہوتا ہے یا نہیں آخر میں اس مقدمہ کو حکما کے چند کلمات کی تفسیر کیساتہہ ختم کیا گیا ہے اگرچہ انکا اطلاق ہمارے نزدیک ایک قسم کا مجاز ہے اور وہ کلمات لفظ قوت قبض صورت مبدا انفعال وغیرہ ہیں پہر چاروں بابوں میں اُن چاروں حالتوں اور کیفیتوں کا ذکر ہے پہلے باب میں اسکی پیدائش اول ۔ اور اسی عالم میں اس سے عہد و میثاق لئے جانے اور اسکے حقیقی و تمثیلی ہونیکا ذکر کر اور اُسی چشمہ میں بتلایا گیا ہے کہ پیدائش نفس کے بعد جسم سے متصل ہونے تک اُسکا کیا حال رہا آیا وہ نفس یا روح اتنی مدت معطل رہا (حالانکہ حکمت میں تعطیل جائز نہیں ہے) یا کسی اور شی کیساتہہ مشغول رہا اگر مشغول رہا تو وہ کیا چیز تہی اور کہاں تہی اور آیا وہ نفس کسی خاص صورت پر تہا یا نہیں دوسرے باب میں اُس کے عالم ارواح سے عالم اجسام کیطرف اُترنے کی حکمت اور بدن کیساتہہ تعلق پیدا کرنے اور تمام لوازمات حسی اور معنوی قبول کر لینے کے بعد اسمیں روح کے پہونکے جانے اور اس صورت میں مرکب ہونیکی حکمت کا بیان ہے پہر اُسی چشمے میں یہ بہی بیان ہے کہ روح کا علم اور ادراک کیا چیز ہے آیا وہ روح کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک کر سکتا ہے یا صرف کلیات کا اور جزئیات کے جاننے کی صورت میں آیا وہ انکو بذات خود بغیر کسی آلہ کی مدد کے جانتا ہے یا حواس کے ذریعہ سے اور حواس ظاہری و باطنی کے ادراک کی کیفیت اور اُن کے صور معلومہ محسوسہ کی کیفیت اور یہ بات کہ یہ حواس اپنے محسوسات کو کسطرح جانتے ہیں نیز یہ کہ حواس ظاہری بنسبت حواس باطنی کے علم و ادراک میں قوی ہیں جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے یا ضعیف اسی چشمے میں عقل اور نفس کے مراتب اور انکے سبب انسان کے مکلف ہونے اور عقل خیال کا ذکر ہے اسکے بعد موت کے باعث روح کا جسم سے جدا ہونے پہر قبر میں واپس کیے جانے پہر سوال و جواب کے بعد علیحدہ ہو جانے لفظ موت کے معنے اسکے وجودی یا عدمی و وجودی کا اختلاف نیز یہ کہ نفس موت کو کیوں مکروہ جانتا ہے حالانکہ موت پرہیزگاروں اور نیکو کاروں کے واسطے حصول مطلب کا بڑا بہاری سامان ہے اور قبر کا سوال کہ آیا یہ عربی زبان میں ہوگا یا غیر زبانوں میں بہی ہوگا کیا وہ عام ہوگا یا خاص نیز اُسکی حکمت اسی چشمہ میں قبر کے عذاب و آسائش کا بیان ہے تیسرے باب میں یہ ذکر ہے

کہ سوال قبر کے بعد قیامت کے دن تک اس روح کا کیا حال ہوگا اور کہاں ہوگا برزخ اور اسکی حقیقت کیا ہے اور عالم برزخ میں ارواح کہاں رہتے ہیں نیز یہہ بیان کہ انکو مدارج بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں کیا یہہ ارواح عالم برزخ میں کسی شغل میں مشغول ہونگی یا نہیں حالانکہ حکمت بیکار رہنا روا نہیں چوتھے باب میں قیامت کا بیان ہے یعنے کیا صرف ارواح کا حشر ہوگا یا محض اجسام کا یا اسیطرح دونوں کا حشر ہوگا نیز یہہ کہ نیست شدہ اشیاء کا دوبارہ پیدا ہونا جائز ہے یا نہیں اور یہہ بیان کہ اجسام محض عدم سے بنائے جائینگے یا عناصر متفرقہ کے اجتماع سے پھر ان مسائل کو قابل تسلیم ہونے یا نہونے کے عقلی و نقلی دلائل مختلف مذاہب کے تحریر کئے گئے ہیں اور خاتمہ میں جنت و دوزخ کے احوال کے علاوہ دیگر امور نفیسہ کا بیان ہے جو جنت و دوزخ سے تعلق رکھتے ہیں اسکو متعلق اہل سنت وغیرہ اہل اسلام و اہل کشف و حکماء کے اقوال بھی ہیں تاکہ طالب حق و صادق العطش ان مطالب عالیہ کے چشموں سے سیراب ہوجاوے اور ایسے مفید علم سے واقف ہوجاوے جسکی تحصیل معرفت میں بڑے بڑے فضلاء عصر سے بھی کوتاہی ہوجاتی ہے امید ہے کہ مطالعہ کرنیوالوں کی فکر کا دائرہ وسیع ہوجاوے گا اور پاکیزہ نفس عالی ہمت اس سے مستفید ہونگے اللہ تعالی کے فضل و کرم پر پورا بھروسہ ہے کہ وہ جلشانہ ہمارے کم ہمت نفسوں کی رات کو اپنی رحمت کے روز روشن میں مشاغل کرے اور خواہشات نفسانی کی قید سے نکالکر اپنی عبودیت کی شرافت اور اپنی طاعت کی عزت کے مرتبے تک پہنچادے ۔

مقدمہ کی بحث اول کا پہلا چشمہ

تفسیر بیضاوی میں جسجگہ قاضی بیضاوی نے آیت شریفہ ثم سواہ و نفخ فیہ من روحہ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالی نے لفظ روح کو اسواسطے اپنی طرف منسوب کیا ہے تاکہ لوگ سمجھیں کہ روح کو حضرت ربوبیت سے ایک قسم کی مناسبت ہے اسی واسطے رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ تو ہاں قاضی خفاجی نے اسکی شرح میں

لہ پھر انسانی ہیولے کو اللہ تعالے نے درست کیا اور اسمیں اپنا روح پھونکدیا ۔ ۱۲

لہ یعنے جب اپنے نفس کو پہچان لیا بیشک اُسنے اپنے آپکو پہچان لیا ۔

لکھا ہے کہ لفظ مناسبت سے مراد تناسب ہے لہذا اسکا مصدر لفظ ... آیا ہے کیونکہ
مناسبت کا مصدر صرف لفظ ... سے ماخوذ کیا گیا ہے آیا کرتا ہے ذالک کیا گیا تھا اور حضرت کا لفظ جو حضرت
الربوبیت میں واقع ہے مصدر ہے مراد اس سے اسجگہ اسم ظرف ہے اور حرف ادب کے طور پر وارد
ہوا ہے اور مناسبت کی وجہ یہ ہے کہ نفس عالم علوی سے متصل اور قریب ہے جسم سے جو تمام
تصرفات سے خالی اور بیکار ہے نیز یہ کہ من عرف نفسہ الخ حدیث نہیں ہے بلکہ ابو بکر رازی کا کلام ہے
جیسا کہ حفاظ حدیث نے اسکو بیان کیا ہے اسمیں شک نہیں کہ اکثر جاہل اسکو حدیث ہی خیال
کرتے ہیں یہانتک کہ بعض موضوع حدیثوں میں بھی اسکو درج کر دیا ہے بعض کہتے ہیں کہ من
عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے یہ معنی نہیں ہیں جو مذکور ہوئے بلکہ یہ ہیں کہ جسنے اپنے نفس کو پہچانا
اور اسکی حقیقت میں غور کی تو اسنے سمجھ لیا کہ کوئی اسکا پیدا کرنے والا ہے اور یہ آیہ شریفہ وفی
انفسکم افلا تبصرون میں اسکی طرف اشارہ ہے یہانتک تو قاضی خفاجی کا قول تھا اب
مصنف کتاب لکھتا ہے کہ جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے ایسا ہی اس کو کئی دوسرے علماؤں نے
بھی اس سے پہلے بیان کیا ہے اور وہ بیان حکماء عظام اور صوفیائے کرام کے کلام کے مطابق
ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ لفظ حضرت اگرچہ مصدر ہے اور مجاز کے طور پر اس سے مراد بھی اسم
ظرف ہے لیکن اسجگہ یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اسجگہ اسم ظرف سے مظروف مراد ہے (یعنی ذات خداوندی)
گویا لفظ حضرت جو حضرت الربوبیۃ میں واقع ہے دو دفعہ تک مجاز مرسل ہے یعنی پہلے مصدر سے
اسم ظرف بنا اور پھر اسم ظرف سے مظروف ہوا پس حاصل مطلب یہ ہوا کہ روح کو درگاہ خداوندی
سے تعلق نہیں بلکہ خود ذات خداوندی سے نسبت اور تعلق ہے اور خفاجی کی شرح میں لفظ
فُحّمت جو اُقحمت یا علیٰ ما عرف فی الاستعمال میں واقع ہے وہ ماضی مجہول ہے اور اسکی ضمیر
مستتر لفظ حضرت کیطرف راجع ہے یعنے لفظ حضرت محض غائب یا مخاطب کے ادب کے واسطے زائد
لایا گیا ہے جیسا کہ شہریوں اور دیہاتیوں کی اصطلاح ہے اسکو کچھ تعلق نہیں اور قاضی خفاجی
نے جسطرح من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے اشارے سے روح کے عالم علوی سے متصل ہونے
کی وجہ مناسبت لکھی ہے اسواسطے کہ وہ روح خدا کی معرفت اور شناخت کا ذریعہ ہے سو یہ
بہت مناسب ہے اور مصنوع سے صانع پر استدلال کرنا نفس سے مخصوص ہونا شیخ شہاب الدین

سہروردی رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ حدیث نہیں ہے لیکن بہت ہی عمدہ اور مفید کلام ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ انسان خدا کی معرفت سے عاجز ہے اور جب اپنی حقیقت سے عاجز اور جاہل ہے تو اوس بے مثل کو کیونکر پہچان سکتا ہے ممکن ہے کہ اس کے یہ معنے ہوں مگر بعید از قیاس ہیں اس واسطے کہ اسکے ظاہر الفاظ سے یہ وہم ضرور پڑتا ہے کہ انسان کو اپنے نفس کی معرفت میں غور و فکر نہ کرنا چاہیئے کیونکہ اسکی ذاتی شناخت غیر ممکن ہے نیز اللہ تعالیٰ کے قول وفی انفسکم افلا تبصرون کے بھی خلاف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان کے حق میں سب سے زیادہ ضروری چیز ہے اور اگر نفس کی معرفت کسی جہت سے بھی ممکن نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ ایک نہایت ہی لطیف اشارے سے جو افلا تبصرون سے ظاہر ہوتا ہے اسکی تلاش و تجسس کی ترغیب نہ دیتا بلکہ اس آیت سے نہ سوچنے والوں کے حق میں زجر و عتاب کا دُرّہ پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے بعض عالموں نے اس کے یہ معنے بھی کئے ہیں جسنے اپنے نفس کو محتاج سمجھا اوسنے خدا کو غنی سمجھا جسنے اپنے آپکو ذلیل خیال کیا اوسنے اللہ تعالیٰ کو عزیز جان لیا اور جسنے اپنے آپکو فانی سمجھا اوس نے اللہ تعالیٰ کو باقی سمجھا اور جسنے یقین کیا کہ میں حادث ہوں وہ ضرور جانیگا کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے +

شیخ عزالدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کا راز مجھ پر ظاہر ہوا ہے جسکا اظہار مجھ پر واجب ہے اور اسکی تشریح مناسب اور وہ یہ ہے کہ اللہ جلشانہ نے اوس روح لطیف کو اس جسم کثیف میں اسواسطے رکھا ہے تاکہ اسکی وحدانیت اور ربانیت پر دلالت کرے اور وہ دس طرح پر دلالت کرتا ہے (۱) جب اس جسم انسانی کیلئے کسی مدبر اور محرک کی ضرورت ہے۔ اور اس جسم انسان کا مدبر ایک ہی روح ہے تو معلوم ہوا کہ تمام جہان کا مدبر بھی ایک ہی خدا ہے جسکی تدبیر و تقدیر میں کوئی شریک نہیں (۳) جبکہ یہ جسم روح کے ارادہ اور اسکی تحریک کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا تو معلوم ہوا کہ کوئی خیر و شر اوس کے ارادے کے بغیر نہیں واقع ہو سکتی (۴) جب تمام جسمانی حرکات و سکنات روح کے علم میں ہیں اور کوئی چیز اوس کے علم اور ارادے سے باہر نہیں تو ثابت ہوا کہ زمین و آسمان کی بھی کوئی چیز اللہ تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں (۵) جب روح ہر ایک جسمانی حصے کے بہت ہی قریب ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھی تمام چیزوں کے نزدیک ہے اور تمام عالم کا حال بلحاظ قرب و بعد اوس کے سامنے یکساں ہے (۶) جب روح کا وجود جسم کی پیدائش سے پہلے ہے تو معلوم ہوا

کہ خدا بھی تمام کائنات سے پہلے ہے اور تمام مخلوقات اور موجودات کے فنا ہو جانے کے بعد بھی رہیگا (۷) جب روح جسم میں ہے اور اوسکا کوئی خاص مقام مقرر اور معیّن نہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھی خاص مقام سے منزہ ہے (۸) جب روح بغیر کسی کیفیت اور خاص حالت کے قائم ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جلشانہ بھی کیفیت سے پاک ہے (۹) جب روح جسم میں موجود ہے مگر نظر نہیں آتا اور نہ کسی چیز کے مشابہ ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جلشانہ کو بھی کوئی شخص نہیں دیکھ سکتا اور نہ وہ کسیکی مثل اور مانند ہے (۱۰) جب روح حواس ظاہری اور باطنی سے محسوس نہیں ہوتا اور نہ وہ مس کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جلشانہ بھی حس مس میں نہیں آسکتا اور ان دونوں طاقتوں کے ادراک سے پاک ہے

حضرت محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نفس انسانی ایک جوہر بسیط عاقل مدرک سمیع بصیر ہے اللہ تعالیٰ نے اس روح کو اس جہان میں اپنی ذات اور صفات کی مثال بنایا ہے اور اس دنیا میں اپنا خلیفہ مقرر فرمایا ہے اور روح کی شناخت کو اپنی معرفت کا آلہ و ذریعہ بنایا ہے یہاں تک کہ اس روح کو بعض لوگوں نے اُن صفات کا ملہ کیساتھ موصوف دیکھکر خدا مان لیا ہے شائد انہوں نے امر ربی سے فنائی التوحید مراد لی ہو جیسا کہ بعض اکابر صوفیائے کرام سے منقول ہے لیکن جو یہہ کہے کہ روح ہی ایک اعتبار سے خدا ہے کسی چیز میں طبعی طور پر مثلاً حیوانات میں اور کسی میں نفسانی اعتبار سے مثلاً انسان میں کسی میں عقل کے نام سے مثلاً ملائکہ میں اُسکا یہ قول بے ادبی اور گستاخی کیوجہ سے صحیح نہیں ہے

اخوان الصفا میں ہے کہ کسی نے جنوں کے حکیم سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تمام مخلوقات کی تابعداری اور فرشتوں کی فرمانبرداری کی کیا مثال ہے کہا جسطرح حواس ظاہری اور باطنی نفس انسان کی طاعت کرتے ہیں کہا ذرا اور تفصیل کریں کہا کہ حواس خمسہ اپنے محسوسات کو روح تک پہنچانے میں کسی امر و نہی و عدہ وعید کے محتاج نہیں ہیں بلکہ روح جس امر قابل احساس کا ارادہ کرتا ہے حواس فوراً اسکی تعمیل کرتے ہیں اور اوسکو بغیر کسی توقف یا تاخیر حکم یا اشارے کے روح تک پہنچا دیتے ہیں ایسے ہی خدا کے آگے فرشتوں کی اطاعت اور فرمانبرداری کا حال ہے صدر شیرازی رضہ نے کتاب الاسفار میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی کو اپنی ذات

صفات اور افعال کی مثال بنا لیا ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ مثل سے پاک ہے نہ مثال سے پہلی تو یہ کہ
روح کی معرفت اللہ تعالیٰ کی معرفت اور شناخت کی سیڑھی ہے اللہ تعالیٰ نے اسکو بھی مکان سے منزہ صفات
علم صاحب ارادہ صاحب قدرت وحیات سمیع و بصیر صاحب سلطنت و حکمت بنا لیا ہے اور حدیث شریف
ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ (خدا تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا لیا ہے) میں اسی مضمون مذکورہ
بالا کیطرف اشارہ ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے پوچھا کہ لفظ صورت سے جو اس حدیث میں
آیا ہے کیا مراد ہے فرمایا۔ کہ صورت کا لفظ مشترک ہے کبھی اشکال کی ترکیب اور کبھی اجسام
کی ترکیب پر لایا جاتا ہے یہ صورت محسوس ہے اور کبھی معانی اور مضامین کی ترتیب میں استعمال
ہوتا ہے حالانکہ یہ صورت محسوس نہیں ہو سکتی جیسے کہا کرتے ہیں کہ صورت مسئلہ یوں ہے واقعہ کی
یہ صورت ہے علوم عقلیہ اور حسیہ کی یہ صورت ہے پس اس دوسری صورت سے مراد صورت معنوی ہے
اور مشابہت کا اشارہ ذات صفات اور افعال کیطرف راجع ہے یعنی روح اپنی ذات صفات افعال
میں باریتعالیٰ کی مانند ہے اور روح کی اصلی اور ذاتی حقیقت یہ ہے کہ وہ بنفسہ قائم ہو نہ عرض و جسم ہے اور نہ
کسی مقام و احاطہ میں محدود ہو سکتا ہے اجسام اور جہان سے نہ متصل اور نہ منفصل ہے صفات
ذات باریتعالیٰ کی صفات ہیں اور صفات میں مشابہت اس طرح ہے کہ روح زندہ۔ عالم قادر
صاحب ارادہ سمیع بصیر اور متکلم ہے اور اللہ جلشانہ کی ذات پاک بھی انہی اوصاف سے متصف
اور افعال میں یہ مشابہت ہے کہ روح کا پہلا کام ارادہ ہے جسکا اثر دل میں ظاہر ہوتا ہے پھر روح
حیوانی کے ذریعہ سے جو ایک لطیف بخار ہے اوسکا اثر دل کی تجویف (خالی جگہ) میں جاتا ہے پھر
دماغ میں پہنچتا ہے پھر یہ اثر عصاب (پٹھوں) پر پڑتا ہے پھر اوتار اور رباطات تک جو عضلے
(مچھلی) سے متعلق ہیں پہنچتا ہے پھر اوتار کھینچ جاتے ہیں اور حرکت میں آتے ہیں اور پھر وہ صورت
جو خزانہ تخیل میں ہوتی ہے اسی طرح سے جسطرح وہ لکھنا چاہتا ہے صفحہ کاغذ پر پیدا ہو جاتی ہے
کیونکہ جبتک مکتوب کی صورت خیال میں متصور نہو جائے صفحہ کاغذ پر ہویدا نہیں ہو سکتی
اور جو شخص اس امر کا مشاہدہ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نباتات اور حیوانات کو سطح زمین پر آسمان اور
ستاروں کی تحریک کے ذریعہ پیدا کرتا ہے انہی کے وسیلے سے عالم سفلی یعنی زمین میں تاثیر پیدا
ہوتی ہے اور فرشتے آسمانوں کی تحریک کا وسیلہ ہیں وہ جانتا ہے کہ روح کا بادشاہ تصرف

یعنی بدن میں ایسا ہے جیسے خالق اکبر کا تصرف عالم اکبر یعنے تمام مخلوقات میں اور اسپر یہ امر بھی منکشف ہو جاتا ہے کہ روح انسانی کا عرش دل ہے دماغ کرسی ہے اور خواہش ظاہری و باطنی اس روح کیواسطے مثل فرشتوں کے ہیں جو طوعاً و کرہاً اسکی فرمانبرداری کرتے ہیں اور اسکے حکم کی مخالفت نہیں کر سکتے اور جسم کے تمام اعصاب آسمانوں کی مانند ہیں ہاتھ کی طاقت مثل اس طبیعت کے ہے جو اجسام میں رکھی گئی ہے اور سیاہی عناصر کیطرح جس سے مرکبات بنے ہیں جو باہم اجتماع و ترکیب و تفریق کی استعداد رکھتے ہیں اور قوت متخیلہ لوح محفوظ کیطرح ہے پس جو شخص اس مناسبت اور مماثلت کی حقیقت پر مطلع ہو جائیگا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول اِنَّ اللّٰہَ خلق آدم علی صورتہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کے معنے کی حقیقت کو سمجھ سکیگا کیونکہ جن چیزوں کا علم حواس اور قیاس سے حاصل نہیں ہو سکتا اسکے حصول کا ذریعہ مثال و تشبیہ ہوا کرتا ہے اور اگر یہ مماثلت اور موازنت نہوتی تو انسان اپنے نفس کی شناخت سے اپنے رب کی معرفت حاصل نہ کر سکتا اور اگر اللہ تعالی روح میں تمام جہان کی چیزیں جمع نکر دیتا اور نمونے کے طور پر اسے چھوٹا سا مختصر نسخہ نہ بنا دیتا گویا کہ وہ اپنے عالم یعنے بدن میں تصرف کرنیوالا ہے تو اللہ تعالی کی ربوبیت اور باقی تمام صفات الٰہیہ سے متصف ہوتا معلوم ہوا پس روح انسانی اس مناسبت اور مشابہت کی وجہ سے اللہ تعالی کی معرفت کا زینہ ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی ذیل کے شعر میں اسی کیطرف اشارہ کیا ہے کہ انسان عالم اکبر یعنے تمام موجودات کا نمونہ ہے ؎

أتزعم انک جرم صغیر ۔ وفیک انطوی العالم الاکبر

یعنے تو اپنے آپکو چھوٹا جسم خیال کرتا ہے حالانکہ تجھ میں بہت بڑا عالم سمایا ہوا ہے آؤ ہم اس معما کی توضیح کریں اور ہم اسکی تشریح میں کسی طرح نہیں ڈرتے حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس انسانی شکل کو سب مخلوقات پر فضیلت دی ہے اور اسکو مکمل طور پر تمام جہان کا نمونہ بنایا ہے گویا وہ ایک مختصر مگر سارا جہان ہے جو کچھ تمام موجودات میں جدا جدا نظر آتا ہے وہ سب کچھ اس شکل انسانی میں پایا جاتا ہے جسطرح جہان میں آفتاب چاند ستارے ہیں ویسے ہی جسم کے روشن کرنیوالا روح آفتاب ہے اور جسطرح آفتاب کے غروب ہونے سے جہان میں اندھیرا ہو جاتا ہے اسی طرح روح کی مفارقت سے جسم تاریک ہو جاتا ہے اور عقل بمنزلہ چاند کے ہے جسطرح چاند آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے اور

گھٹتا بڑھتا ہے اسیطرح قوت عقل بھی کبھی کم ہو جاتی ہے اور کبھی زیادہ۔ اور روح عقل سب کچھ روح سے حاصل کرلی ہے جسطرح پانی دنیا میں نمکین میٹھا۔ بدمزہ۔ کڑوا پایا جاتا ہے اسیطرح انسان میں ہر ایک قسم کا پانی موجود ہے آنکھوں کے آنسو نمکین اور ناک کا فضلہ بدمزہ کانوں کی میل کڑوی اور منہ کا پانی میٹھا ہے اور ہر ایک کی خصوصیت آگے چلکر معلوم ہوگی حواس خمسہ ستارے ہیں ہڈیاں پہاڑ آنکھیں دریا ہیں جسطرح دریا میں ادہر ادہر حرکت کرنیوالی مچھلیاں ہوتی ہیں اسی طرح انسان کے منہ میں ادہر ادہر پہرنے والی زبان ہے جسطرح جہان میں چارقسم کی ہوائیں شمالی۔ جنوبی۔ پوربی۔ پچھمی ہیں اسی طرح انسان کی چار قوتیں جاذبہ۔ ماسکہ۔ ہاضمہ دافعہ ہیں۔ اور جسطرح دنیا میں درندے شیطان مویشی اور دیگر حیوانات ہیں اسیطرح انسان میں قوت غضبیہ قہر وغلبہ حقد وحسد بدکرداری وغیرہ اوصاف رذیلہ موجود ہیں جسطرح جہان میں پاک فرشتے ہیں اسیطرح انسان میں پاکیزگی بندگی صبر استقلال وغیرہ اوصاف شریفہ پائے جاتے ہیں جسطرح دنیا میں دو قسم کی چیزیں ہیں یعنی ظاہر و پوشیدہ ہیں اسیطرح انسان میں بھی حواس خمسہ ظاہر ہیں اور امور قلبیہ پوشیدہ جہان میں زمین و آسمان ہے تو انسان میں بھی بلندی و پستی پائی جاتی ہے یعنے حواس خمسہ قوائے نفسانی جنکے ذریعہ سے چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے اعلے و اشرف ہیں یا قوائے جنکو قوائے حسیہ بھی کہتے ہیں اونکا درجہ و مرتبہ قوائے نفسانی سے بہت کم ہے غرض اگر تو ان دونوں جہانوں کا مقابلہ کریگا تو ان میں باہم بہت مناسبت پائیگا۔ پس اے ابن آدم جب اللہ تعالی نے تجھکو بہت وسیع ملک عطا کیا ہے اور اسکی تدبیر و انتظام کے لئے تجھکو بادشاہ بنایا ہے پھر تجھ غفلت سے بیدار کرکے فرمایا کہ اپنی عقل کی آنکھ کھولکر اپنے عجیب و غریب ملک میں غور و فکر کر اور شریف بادشاہ یعنے روح کی حقیقت میں خوض کر جسکو اللہ تعالی نے اپنی ذات و صفات کی مثال بنایا ہے تاکہ اس روح کی راہنمائی سے تو معارف الہی تک پہنچ جاوے اور بارگاہ کبریا تک تیری رسائی ہوسکے جب روح انسانی کی یہ کیفیت ہے کہ اسکی معرفت سے معرفت الہی حاصل ہوتی ہے تو اسکی شناخت اور اسکے آغاز و انجام کی ماہیت کا معلوم کرنا کیونکر ضروری نہوگا۔ اور تو کسطرح خیال کرسکتا ہے کہ میں نیک اور پاک ہوں اور دقائق حکمیہ اور معارف علمیہ کا ماہر ہوں حالانکہ تو اپنی ہستی کا بھی علم نہیں رکھتا جسطرح چھلنی میں پانی پھر خلیل و جلیل و شیخ الاسلام جامی و نظامی وغیرہ

کے نام کا وظیفہ پڑھتا ہے پہر اگر تجھسے پوچھا جاوے کہ تیرے بدن میں روح کا تصرف کس طرح ہے اور کیا روح ہے کہ وہ خدا کی معرفت کا زینہ ہے تو تو اُسکا علم اور اسکی ماہیت کا علم اللہ تعالی کے سپرد کرتا ہے جب تجھسے پوچھا جاوے کہ تیرا روح تیرے جسم سے متعلق ہونیسے پہلے کہاں تہا تو یہی جواب دیتا ہے کہ اسکا علم اللہ کو ہے جب تجھ سے سوال کیا جاتا ہے کہ بدن سے متعلق ہونے سے پہلے ... چلے جانے کے بعد کہاں رہتا ہے تو تو یہی جواب دیتا ہے کہ اللہ بہتر جانتا ہے جب تجھ سے تیری روح کی کیفیت دریافت کیجاتی ہے تو تو گپ ہانک دیتا ہے کہ یہ ایک خدائی راز ہے جسکو اللہ جلشانہ نے اپنے نبی سے بہی پوشیدہ رکہا ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے قل الروح من امر ربی اور اسی طرح بڑہیں ہانکا کرتا ہے یہانتک بہی کوئی عیب کی بات نہیں غضب تو یہ ہے کہ جو لوگ روح کی کیفیت نہیں جانتے اور اُس کے علم سے محض جاہل ہیں لوگ اونکو پرہیزگار متقی اور اولیا سمجہتے ہیں اور اللہ جلشانہ کی اشارت کو جو اُسنے اپنی کتاب پاک میں وفی انفسکم افلا تبصرون میں کیا ہے نہیں سمجہتے حالانکہ اس آیت کے مفہوم سے استفہام انکاری کے طور پر ایک قسم کی رمز بہی پائی جاتی ہے یعنے اللہ تعالی استفہام انکاری کے طور پر فرماتا ہے کہ کیا تم نہیں سمجہتے کہ اللہ تعالے نے تمہارے نفسوں میں ایسا عدیم المثال شریف امر ربی رکہا ہے اگر تم غور و فکر کرکے اوسکی حقیقت اور ماہیت پر مطلع ہو جاؤ تو ضرور تمپر اللہ جلشانہ کی صفات جلالی و جمالی کی کیفیت کہلجائیگی پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص روح کی کیفیت پر غور نہیں کرتا بالکل حیوان لا یعقل بلکہ اس سے بہی بدتر ہے اور ایسا شخص غضب الہی میں گرفتار ہے کیا یہ ممکن ہے کہ اللہ جلشانہ ایسی چیز میں غور و فکر کرنیکی تاکید فرمائے جسکی حقیقت کا جاننا امر محال ہو

نیست ممکن اندراں تاکید حق آدمی را دل شود کز وے دو شق

یا ایسی چیز سے جاہل رہنے پر زجر و عتاب فرمائے جسکی معرفت کا دائرہ امکان سے خارج ہونا یہ فعل حکیم صاحب عقل کل سے اور نہ ایسے حکم کا صدور اس سے ممکن ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ روح کی کیفیت اور حقیقت کا علم ضروری نہیں بلکہ واجب ہے خصوصًا ایسی صورت میں جبکہ روح کی معرفت اللہ تعالی کی معرفت کا کامل ذریعہ ہو کون نہیں جانتا کہ اللہ جلشانہ کی معرفت ہر فرد بشر پر واجب ہے اور یہ معرفت ایک قسم کا کمال ہے اور کامل وہی ہے جو کمال کو حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ انسان کامل وہی ہے جو روح

کی حقیقت سے واقف ہو جاہل ہے

دوسرا چشمہ

نفس مطلق کے اقسام روح عقل قلب میں فرق اور نفس کے مقامات کا بیان

لفظ نفس و روح اس لحاظ سے کہ دونو جوہر مجرد ہیں جملہ عقول بھی اسی میں شامل ہیں چونکہ روح کو کسی جسم کی ضرورت نہیں لہذا روح نفس سے اعلےٰ اور افضل ہے تمام حکماء اسی روح کو عقل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء کے نزدیک نفس کی دو قسمیں ہیں نفس سماوی و نفس ارضی پھر نفس ارضی دو قسم پر ہے ایک جسمانیہ دوسرے کو مجردہ کہتے ہیں نفوس جسمانی خواص حیوانات[1] ہے اور نباتات[2] کے قوی ترکیب پاتے ہیں انکا مفصل ذکر انشاءاللہ آگے آئے گا۔

اور وہ نفوس جو جسمانیہ نہیں ہیں انکو نفوس انسانیہ بھی کہتے ہیں اور وہ آسمانوں اور ستاروں کی ارواح ہیں نفس ارضیہ صرف انسانی نفس ہے جسکو نفس ناطقہ بھی کہتے ہیں اسکے علاوہ اور کوئی نفس ارضی نہیں ہے جو نہ جسم ہو وہ نہ جسم سے قائم ہو۔ ان بعض متاخرین شیاطین نفوس ارضیہ مجردہ کو بھی قائل ہیں لیکن بعض محقق شریر النفس بدباطن مفتنہ انگیز مفسد پردازانسان کو ہی شیطان کہتے ہیں البتہ اس صورت میں نفس ناطقہ کے علاوہ اور بھی بہت نفوس ارضیہ مجردہ ہو جائینگے پھر اوسی نفس انسانی کے بہت مراتب مدارج ہیں جسکے اعتبار سے وہ مختلف اسماء اور القاب سے پکارا جاتا ہے جب وہ نفس نسانی شہوات کا مقابلہ کرتا اور اونپر غالب آ جاتا ہے اسکی حیرانی پریشانی دور ہو جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا مطیع اور منقاد ہو جاتا ہے اوسوقت اسکو نفس مطمئنہ کہتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة یعنی اے نفس مطمئنہ (روح انسانی) شاداں فرحاں اپنے رب کی طرف چلا آ جب نفس پورا پورا

---

[1] قوائے حیوانی جیسے غضبیہ شہوانی وغیرہ [2] قوائے نباتات جیسے قوت نامیہ قوت غاذیہ مولدہ وغیرہ ۱۲

[3] شیخ سعدی شیرازی رحمۃ اللہ علیہ بھی شیطانوں کے قائل تھے جیسا کہ انکو اس شعر سے پایا جاتا ہے

دلیر باہر دم مقابل میرزد مترس — بلکہ بترس از مردمان دلیر ساہ

مطمئن نہیں ہوتا۔ لیکن حتی الوسع شہوات نفسانی کا مقابلہ کرتا رہتا ہے تو اوس کو نفس لوامہ کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنے آقا کو عبادت میں کوتاہی اور سستی کی وجہ سے ملامت کرتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ یعنے میں نفس لوامہ کی قسم کھاتا ہوں اور جب خواہشات نفسانی کا مقابلہ چھوڑ دیتا ہے اور شہوات ذمیمہ کا مطیع ہوجاتا ہے اور شیطانی وسوسوں کا منقاد اور فرمانبردار ہوجاتا ہے تو اسوقت نفس امارہ بالسُّو کے نام سے موسوم ہوتا ہے جیسا کہ قرآن شریف میں ہے اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ یعنے یہ نفس برائیوں کا حکم دینے والا ہے یہ نفس بہت برا مذموم ہے یہی وہ نفس ہے جس کو مجاہدہ سے شکست دینا صوفی لوگ ضروری سمجھتے ہیں اسی کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے اَعْدٰی عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتِیْ بَیْنَ جَنْبَیْکَ یعنے تیرا سب سے بڑا دشمن تیرا نفس ہے جو تیری دو پسلیوں کے درمیان ہے اور نفس ناطقہ روح۔ عقل۔ قلب کے فرق کو حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب احیاء میں عجائبات القلب کی بحث میں مفصل لکھا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ چاروں لفظ اگرچہ ہر ایک عالم کی زبان پر جاری ہیں مگر ایسے عالم بہت کم نکلینگے جو ان کے مفہوم اور مصداق کو بخوبی سمجھتے ہوں اور اکثر عالم نہیں جانتے کہ یہ الفاظ مختلف معانی میں مشترک ہیں اب ہم اپنے مطلب کے موافق ان معانی کی تشریح کرتے ہیں پہلا لفظ قلب ہے اسکے دو معنے ہیں (۱) یہ ایک صنوبری شکل کا ٹکڑہ گوشت ہے جو سینہ کی بائیں طرف رکھا گیا ہے اسکے اندر تجویف (خالی جگہ) ہے کے اندر سیاہ رنگ کا خون روح کا منبع اور معدن ہے لیکن اسکی تشریح ہمارا مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ تشریح اور اسکی بحث علم طب سے تعلق رکھتی ہے نیز اسلئے کہ یہ دل مضغہ گوشت مردے اور حیوانات میں بھی موجود ہوتا ہے مگر اس کی کچھ قدر و منزلت نہیں ہوتی اور نہ قرآن شریف میں قلب سے یہ مضغہ گوشت مراد ہے اور نہ حدیث نبوی میں (۲) یہ کہ قلب ایک لطیفہ ربانی اور روحانی ہے جس کو قلب جسمانی سے تعلق ہے حقیقت میں یہی لطیفہ معارف اور حقائق کا مدرک ہے جس سے مطالبہ اور مواخذہ کیا جائے گا جس کو عذاب یا ثواب دیا جائیگا بہت لوگوں کی عقلیں حیران ہیں کہ اس لطیفہ ربانی کا تعلق اس قلب جسمانی کے ساتھ کسطرح ہے اور کیونکر ہے اور نہیں جانتے کہ اسکا تعلق اس طرح ہے

جیسے اجسام و اعراض کا صفت موصوف کا، مکین و مکان کا یا جو نسبت الہ کو ہے کام کرنیوالا سے۔ اسکی حقیقت کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جس کو اللہ تعالی اس کے اسرار پر مطلع کر دیتا ہے اور آیات اِنَّ فِی ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ [۱] و لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا [۲] اور حدیث قلب ابن آدم بین اصبعین من اصابع الرحمٰن [۳] اور حدیث قدسی ما وسعنی الا قلب عبدی المؤمن [۴] میں جو لفظ قلب وارد ہوا ہے اس سے وہی لطیفہ ربانی مراد ہے ایسا ہی صوفیائے کرام اور علمائے اسلام کی تحریروں اور تصنیفوں میں جہاں کہیں یہ لفظ آیا ہے اس سے بھی اسی لطیفہ روحانی کی طرف اشارہ ہے دوسرا لفظ روح ہے یہ لفظ بھی دو معنوں میں مشترک ہے (۱) یا ایک جسم لطیف ہے جسکا منبع اور مبدء قلب جسمانی کی تجویف ہے عروق الاضوارب حرکت کرنیوالی شرائین کے وسیلہ سے تمام اجزاء میں پہنچتا ہے زندگی اور حواس خمسہ کا فیضان جو اس سے اعضاء پر ہوتا ہے اس چراغ کی روشنی کی مانند ہے جو گھر کے تمام کونوں میں پھیلا جاوے یہ چراغ مکان کے جس حصے و کونے میں جاتا ہے اوسکو روشن کر دیتا ہے پس زندگی کی مثال دیواروں کا لون ہے اور روح کی مثال چراغ کی سی ہے پھر روح اور اوس کے باطن کیطرف حرکت کرنیکی مثال انہی چراغ کی حرکت ہے جو کسی محرک کی تحریک سے گھر میں پھرایا جاتا ہے اطبا جب اس روح کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے یہی روح مراد لیتے ہیں یہہ روح ایک لطیف بخار ہے جو دل کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے مگر اس روح سے ہم کو کچھ تعلق نہیں اب میں کہتا ہوں کہ دل کی بائیں طرف ایک لطیف بخار ہوتا ہے جو مصفی غذا سے پیدا ہوتا ہے نفس ناطقہ اسی سے تعلق رکھتا ہے اسکی وسیلے سے بدن کے تمام اجزاء سے تدبیر اور تصرف کا تعلق رکھتا ہے یہی نفس ناطقہ کفر اور اسلام قبول کرنیوالا ہے پس روح ایک بخار لطیف ہے اور جو نفس اس سے تعلق رکھتا ہے وہ نفس ناطقہ کہلاتا ہے آیت اللہ یتوفی الانفس میں اسی طرف اشارہ ہے بعض حکماء الہی کا قول ہے کہ قلب صنوبری میں

---

[۱] یعنی اس سے وہ نصیحت حاصل کر سکتا ہے جسمیں قلب و عقل سلیم ہو [۲] یعنی انکے سمجھ دل ہیں بلا عقل سلیم نہیں دیکھتے

[۳] ابن آدم کا دل رحمٰن کی دو انگلیوں (قدرت و ارادہ) کے درمیان ہے (۴) یعنی میں صرف مومن بندے ہی کے دل میں سماتا ہوں

ایک بخار ہوتا ہے جو انکا نگاہبان ہے اور اسکو پردے کا کام دیتا ہے یہی بخار روح حیوانی کا عرش ہے نیز اس کے تحرک و تصرف کا آلہ ہے اور روح حیوانی نفسانی نفس ناطقہ کا عرش و آلہ ہر نفس ناطقہ اور بدن کے درمیان واسطہ ہیں جس سے نفس ناطقہ کا حکم اور اُسکی تاثیر بدن تک پہنچتی ہے
(۲) دوسرے معنے روح کے وہی لطیفۂ ربانی ہے جس کی تشریح اوپر ہوچکی ہے یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی[۵۱] میں جو روح کا لفظ واقع ہے اس سے یہی روح مراد ہے جسکی حقیقت اور معرفت سے بہت عقلمند حیران ہیں تیسرا لفظ نفس ہے اس کے اگرچہ کئی معنے ہیں مگر اس سے بھی دو معنی مراد ہیں اول وہ معنے جو قوت غضب اور قوت شہوت کو شامل ہیں صوفیائے کرام نفس کے لفظ سے جس جگہ جہاد نفس وغیرہ اپنی عبارات میں استعمال کرتے ہیں اس جہاد نفس سے قوت غضبیہ و شہوانیہ کا دفعیہ اور اُن پر غلبہ پانا مراد ہوتا ہے دوسرا وہی لطیفہ ربانی ہے جس کی تشریح و تفصیل لفظ قلب اور روح کی بحث میں ہوچکی ہے چوتھا لفظ عقل ہے عقل کے معنے بھی بہت ہیں مگر ہماری غرض دو معنوں سے تعلق رکھتی ہے (۱) یہہ کہ بعض وقت اس سے حقانی امور کا علم مراد ہوتا ہے اس صورت میں یہہ عقل اوس علم کی صفت واقعہ ہوتی ہے جسکا محل دل ہے (۲) دوسرا یہہ کہ کبھی اس لفظ عقل سے مدرک للعلوم (علوم سے واقف) مراد ہوا کرتی ہے یعنی وہی لطیفہ ربانی جسکا ذکر اوپر ہوچکا ہے یہہ بات ظاہر ہے کہ ذی شعور اور صاحب علم شئی خواہ کوئی ہو موجود و قائم بنفسہ ہوا کرتی ہے اور علم ہمیشہ اسکی صفت واقعہ ہوتا ہے جو اُسکی موجودہ حالت پر دلالت کرتا ہے اور یہہ مانی ہوئی بات ہے کہ صفت اور موصوف ایک نہیں ہوسکتے +

یعنے عقل سے کبھی علم و شعور مراد ہوتا ہے کبھی عالم اور ذی شعور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اول[۵۲] ما خلق اللہ العقل میں جو لفظ عقل وارد ہوا ہے اوس سے علم مدرک مراد ہے نہ محض علم و ادراک کیونکہ علم ایک صفت ہے اور صفت اپنے موصوف کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی اور صفت اپنے موصوف سے پہلے پیدا ہوسکتی ہے اور نہ بغیر موصوف کے قابل خطاب ہوسکتی ہے

---

۵۱ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تجھسے روح کی کیفیت دریافت کرتے ہیں کہدو کہ روح میرے پروردگار کا امر ہے +

۵۲ یعنے پہلے اللہ تعالیٰ نے روح کو پیدا فرمایا +

پہر حدیث میں یہہ بھی آیا ہے کہ پہر اللہ تعالیٰ نے یہہ بھی حکم دیا کہ اُسے عقل ہمارے سامنے آ وہ آ گئی حالانکہ صفت میں خود اُنکی طاقت نہیں اس سے معلوم ہُوا کہ اسجگہ عقل صاحب ادراک اور ذی شعور کا ذکر ہے ہم انشاء اللہ تعالیٰ کچھہ عقل کے اسرار و عجائبات تھہیں ظاہر کرینگے جس سے تو خوش ہو جائیگا۔ پس تقریر بالا سے معلوم ہُوا کہ ان الفاظ کے معانی قلب جسمانی۔ و روح جسمانی و نفس شہوانی اور علم ہیں ان کے علاوہ انہی سے پانچواں مفہوم لطیفہ باقی ہے جو ذی علم و صاحب ادراک ہے اس حساب سے ان چاروں لفظوں کے پانچ معنے ہوئے چونکہ اکثر عالم ان الفاظ کے معنی کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکا اور اندہی اونٹنی کی طرح ادہر ادہر ہاتہہ پاؤں مارتے ہیں اور کچھ کی کچھ بے معنے باتیں نکلتے ہیں لہذا ہمیں ان الفاظ کے معانی کی تشریح پہلے کرنی پڑی ۔ پس جہاں کہیں قرآن شریف اور حدیث شریف میں لفظ قلب آیا ہے اُس سے وہی معنے مراد ہیں جس سے اشیاء کی حقیقت دریافت ہوتی ہے ❊

میں کہتا ہوں یہی پانچواں لطیفہ ربانی جسکے معانی مشترک ہیں اس رسالہ میں ہمارا مقصود بالذات ہے اس جگہ اسی روح و نفس کی بحث مطلوب ہے لفظ انسان کے بھی دو معنی ہیں ایک محسوس جسے قوت باصرہ اور قوت لامسہ یعنی آنکہہ اور ہاتہہ دیکھہ اور چھو سکتے ہیں دوسرا نفس ناطقہ ہے انسان اول کے واسطے لوازمات اور تخصصات ہیں جسکے رستے دوسرے سے ممتاز ہے ایسے ہی دوسرے انسان کے لئے بھی خاص علامات اور خصوصیات ہیں بلکہ اُسکی بہت سی صفات پہلے سے جدا اور علیحدہ ہیں کیونکہ انسان اول بالطبع مردہ ہے اور دوسرا بالذات زندہ اور قایم پہلے کو صرف حواس سے محسوس کر سکتے ہیں اور دوسرے کو عقل سے اگر سچ پوچھو تو انسان دوسرا ہی ہے گو پہلے کو بھی انسان کہتے ہیں جسطرح شمس کی روشنی کو بھی شمس کہتے ہیں جسطرح آفتاب کی روشنی آفتاب کے تابع ہوتی ہے اور آفتاب کے وجود پر دلالت کرتی ہے اسیطرح ظاہری انسان بھی حقیقی انسان کا سایہ ہے اور جسطرح شمس کی روشنی کو شمس کہتے ہیں اسیطرح ظاہری انسان کو بھی انسان کہتے ہیں کیونکہ یہ انسان ظاہری صدور افعال کا آلہ و اوزار ہے تو گویا انسان اول کا استعمال مجاز مرسل کے طور پر ہے ہمیشہ جب مظروف کو استعمال کرتے ہیں تو اکثر اوس سے ظرف مراد لیا جاتا ہے اسیطرح انسان میں حکماء کے نزدیک لطیفہ مذکور بدن سے متعلق ہونے کی صورت میں نفس کے لفظ سے موسوم

ہوتا ہے ورنہ اسکو روح کہینگے مواقف میں لکھا ہے کہ جبتک اسکا تعلق بدن کے ساتھہ رہے تو اوسکو نفس نہیں کہتے بلکہ اسوقت اوسکو عقل سے تعبیر کرتے ہیں اسی واسطے اوسکی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ نفس جسم کے لئے کمال ہے اور یہہ کمال اُسی صورت میں ہوگا جبتک کہ یہہ جسم کے ساتھہ تعلق رہتا ہے مگر تعلق رکہنے کی صورت میں اس نفس کو نفس ناطقہ کہینگے نہ روح غرض یہہ معلوم ہوا کہ بدن کے ساتھہ متعلق ہونے کی صورت میں اسے صرف نفس کہتے ہیں اور عدم تعلق کے وقت روح یا عقل - اور دوسرے بحث اس امر میں ہے کہ روح کی حقیقت میں غور و خوض کرنا اچھا ہے یا نہیں روح کی خاص علمی تعریف کیا ہے نیز یہہ بیان کہ روح اعراض و اوصاف میں سے ہے یا جواہر مجردہ و مادیہ کی اقسام سے اسمیں مجردہ اور مادی کا بیان بھی ہو +

چشمۂ اول

روح کی حقیقت کے ادراک کے بحث کے بارے میں علماء

اسلام کے دو گروہ ہیں ایک فرقہ والے تو روح کی حقیقت میں غور کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے اور نہ خود غور کرتے ہیں اس فرقے میں اکثر سلف صالحین شامل ہیں جیسے حضرت ابن عباس و حضرت عکرمہ وغیرہ اور انہی میں سے حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ ہیں جنکا قول ہے کہ روح کا علم خدا کا خاصہ ہے اُسنے اپنی مخلوقات میں سے کسی کو اس علم پر مطلع نہیں کیا اسی واسطے بندوں کو اسکے بارے میں اس سے زیادہ بحث نکرنی چاہیئے کہ وہ کوئی چیز ضرور موجود ہے" دوسرے فرقے میں بہی بہت سے سلف صالحین داخل ہیں اسکے حامی اور پیرو کہتے ہیں کہ روح کے بارے میں بحث کرنا بدعت ہے - کیونکہ اللہ تعالے نے اسکی حقیقت کو اپنے رسول مقبول پر ظاہر نہیں کیا بلکہ قل الروح من امر ربی کہا ہے اسلئے اسکی تحقیق اور تفتیش میں داخل ہونا غلو اور فساد ہے اور جس چیز پر قرآن شریف کے دلائل نہول اسمیں خوض کرنا دین میں فساد پہیلانا اور عناد کرنا ہے بعض ائمۂ اعلام[1] سے منقول ہے کہ روح

---

[1] ائمہ جمع امام کی بمعنی پیشوا - اعلام جمع عالم کی جیسے انصار جمع ناصر کی بمعنے بڑے عالم امام +

کی حقیقت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی کسی نبی رسول نے بیان نہیں کیا یعنے جبکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں اسکی حقیقت کو ظاہر نہیں فرمایا اور توراۃ میں بھی اسکا کہیں مذکور نہیں۔ جیسا کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یہودیوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی نسبت سوال کیا تو یہ آیت یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی اتری اور آپنے اون کو پڑھکر سنائی تو یہودیوں نے کہا کہ توراۃ میں بھی ایسا ہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود و نصاریٰ بھی اسکا علم خدا کا خاصہ سمجھتے تھے تو عام لوگ اسکی حقیقت پر کیونکر واقف ہو سکتے ہیں کیونکہ یہہ ایک غیر محسوس چیز ہے یعنے اس میں سوائے نقل کے عقل کو دخل نہیں اور نہ ہی شارع علیہ السلام سے اسکی نسبت کچھ بیان ہوا ہے اسواسطے ابن بطال کہتے ہیں کہ خدا کے نہ بیان کرنے میں حکمت ہے کہ لوگوں کو اپنی عاجزی و انکساری معلوم ہو جائے۔ قرطبی کا قول ہے کہ جب انسان اپنے نفس کو جو دو پہلوؤں کے درمیان ہے باوجود یقینی ہونے کے شناخت نہیں کر سکتا تو اگر اپنے رب کی حقیقت اور معرفت سے عاجز ہو تو کیا عجب ہے دیکھو آنکھ تمام جہان کے عجائبات کا نظارہ کرتی ہے مگر اپنے آپکو نہیں دیکھ سکتی پھر اسفرائنی میں اسبات کا اختلاف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی وفات سے پہلے ہی اس روح کی کیفیت اور حقیقت معلوم ہوئی یا نہیں بعض کہتے ہیں جیسا کہ بریدہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انتقال کر گئے اور آپ روح کی ماہیت کو نہیں جانتے تھے اور بعض کہتے ہیں کہ اسکا علم تو ہو گیا تھا مگر قیامت کی طرح اللہ تعالیٰ نے اوس کے بھی پوشیدہ رکھنے کا حکم دیا ہوا تھا اور یہی صحیح ہے جیسا کہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کو اسوقت تک اپنے پاس نہیں بلایا جبتک آپکو تمام حقیقی امور پر مطلع نہیں کر لیا دوسرا فرقہ اسی میں گفتگو کرتا ہے اور کہتا ہے کہ رسولوں اور نبیوں نے اسکی حقیقت اور ماہیت کو اس واسطے بیان نہیں کیا کہ عام مخلوقات پر انبیا علیہم السلام کی تابعداری فرض ہے اور ان کے قول و فعل کی مخالفت کفر یا گناہ کبیرہ ہے مگر انبیا کے سوائے دوسرے لوگوں کے قول میں سب کو اختیار ہے خواہ کوئی قبول کرے یا نہ کرے چونکہ یہہ مسئلہ نہایت دقیق اور بے حد عمیق تھا اسکی بابت انبیاء علیہم السلام کا اگر کوئی قول ہوتا تو

لہ اسیطرح نفس اور روح کا حال ہے کہ تمام محسوسات اور مرئیات میں حفظ کرتا اور غور کرتا ہے مگر اپنی شناخت اور معرفت سے قاصر ہے

ضعیف العقل اور کند ذہن لوگ جو اسبات کی ماہیت کو پرہی نہ سمجہتے انبیاء علیہم السلام پر اعتراض کر کے کفر کو پہنچ جاتے اسیواسطے انبیاء علیہم السلام نے ایسی باتوں میں اشارتًا اور کنایتًا کلام کیا ہے نہ کہ صراحتًا لیکن قل الروح من امر ربی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں خوض کرنا اور سوچنا منع ہے اور نہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم نہیں تہا ہاں اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے تفصیل کیساتہہ جواب نہیں دیا اور یہہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا روح کی حقیقت بیان کرنے سے خاموشی اختیار کرنا یہودیوں کے نزدیک معجزہ و دلائل نبوت کے تہا یا ویسا ایسا سوال کرنا بطور طنز اور طعنہ کے تہا کیوں کہ اہل عرب لفظ روح کا اطلاق کئی معنوں پر کرتے تہے جیسے راحت نسیم کی ٹہنڈک جبرائیل قرآن عیسے حیات قلب رحمت وغیرہ ان یہودیوں کے دلوں میں یہہ خیال مستحکم تہا کہ اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم روح کے ایک معنی بیان کرے گا تو ہم کہینگے کہ ہمارا یہ مطلب نہیں زیادہ خدشہ یہہ تہا کہ علماء اور حکماء متقدمین کے اقوال بہی اس کے بارے میں مختلف تہے پس اس اختلاف کیساتہہ بباعث نزاع لفظی کوئی جواب پورا نہیں ہو سکتا تہا لہذا ایسے طریقہ مجمل جواب دیا گیا جو ہر ایک معنی پر صادق آسکے اور ساتہہ ہی علماء ربانی کو اشارہ و کنایہ کے طور پر اسکی اصلی اور واقعی حقیقت پر بہی مطلع کیا گیا۔ کیونکہ مصلحت عامہ کا یہی اقتضا ہے کہ سوائے علماء ربانی کے دوسروں کیساتہہ اسبارہ میں کلام نہ کیا جاوے اسواسطے کہ عوام اس کے سمجہنے کی لیاقت اور عقل نہیں رکہتے خصوصًا حکماء کے طریقہ پر ہرگز سمجہہ ہی نہیں سکتے۔ وجہہ یہہ ہے کہ یہہ لوگ غبی کند ذہن اور خشک طبیعت ہوتے ہیں اور جبکہ تجرید اور تنزیہ باریتعالی کو جائز نہیں سمجہتے تو روح انسانی کو وہ کیونکر مجرد از جسمانیت ہو پاک مان لینگے حالانکہ بعض سادہ لوح اللہ تعالی کو بہی مجسم جانتے ہیں کیونکہ ایسے لوگ جسمانی موجودات کے سوا کسی امر معقول کو بالکل نہیں سمجہہ سکتے اور جو لوگ درجہ عالیت سے پرواز کر جاتے ہیں وہ خدا تعالی کو تو جسمیت سے پاک جانتے اور مانتے ہیں لیکن لوازمات جسمانی کی نفی نہیں کر سکتے اور اللہ جلشانہ کیواسطے جہت اور سمت کے قائل رہتے ہیں بعض محققین کا قول یہہ کہ آیت مذکورہ میں روح کی حقیقت اور ماہیت کے سوال کا جواب ہے کیونکہ ان

لوگوں کا سوال روح کی قدامت و حدوث کے متعلق تہا اور مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ کے یہ معنی ہیں کہ وہ الہی ابداع و اختراع و ایجاد کا نتیجہ ہے جو بغیر کسی نمونہ اور نقشہ کے بنایا گیا ہے بلکہ صرف ہمارے امر سے وجود میں آیا ہے جیساکہ ان سب امور کا بیضاوی میں ذکر موجود ہے کہ وہ نہ عرض ہے جو جسم میں حلول ہوتا ہے اور نہ لطیف جسم ہے جو بدن سے مماس ہوتا ہو اور نہ اجسام میں داخل ہے پس معلوم ہوا کہ وہ عالم امر سے ہے اللہ تعالی فرماتا ہے الا لہ الخلق والامر یعنے عالم خلق اور عالم امر اسی کا بنایا ہوا ہے اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلق اور امر میں فرق ہے اجسام ظاہری پیدا کرنیکا نام خلق ہے اور ارواح باطنی کے موجود کرنے اور مہیا فرمانے کا نام امر ہے اور جو چیز طول عمق عرض کمی بیشی رکھتی ہو اور کسی خاص شکل اور صورت میں محدود اور متشکل ہو اسے عالم خلق کہتے ہیں مثلاً اجسام اور اسکے عوارض اور لوازمات اور جو چیزیں حس جہت مکان تغیر وغیرہ اوصاف جسم سے بری ہوں ابعاد ثلاثہ کمی بیشی کی تحت میں داخل نہو سکیں اونکو عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں۔ دانشمند صاحب عقل منصف مزاج طالب صادق کیلئے وہی جواب کافی وشافی ہے اب میں کہتا ہوں کہ میرا دل بھی اسی جواب سے خوش ہوتا ہے اور عقل بھی اسی کو تسلیم کرتی ہے پس اس صورت میں اگر یہود کا سوال روح کی حقیقت دریافت کرنا تہا تو قل الروح من امر ربی کا جواب انکے سوال کے مطابق ہے مگر اجمالی اور اس سے ضرور ثابت ہو گیا کہ اسکی کیفیت اور حقیقت کا دریافت کرنا اُن امور ممکنات میں سے ہے جنکا علم اگر خوض کیا جاوے اور غور و فکر سے کام لیا جاوے تو حاصل ہو جانا ممکن ہے مگر محال نہیں ورنہ یہ غیر ممکن ہے جیساکہ عالم امر کی باقی مجردہ اشیاء کا حال ہے۔

اور اگر یہودیوں کا سوال قدامت و حدوث کے متعلق تہا تو بہی قرآن شریف کا جواب اُن کے سوال کے موافق اور مطابق ہے اور کچھ تفصیلی بہی ہے کیونکہ امر ربی میں اسکی تخلیق و تکوین کیطرف اشارہ ہے اور تکوین حدوث کو چاہتا ہے اور اگر روح کی معرفت اور ماہیت ممکن الحصول نہوتی تو اسکے جواب میں کہا جاتا قل علمها عند ربی یعنے کہو کہ اسکا علم اللہ تعالی کا ہی خاصہ ہے جیساکہ قیامت وغیرہ کے سوالوں میں کہا گیا ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے بہی اس کی حقیقت اور ماہیت احاطہ امکان میں نہو لی تو طالبان حق اور متلاشیان معرفت اپنے

کو اسمیں غور و فکر کرنے اور مراقبات اور مجاہدات کی سخت تکلیفیں اٹھانے سے کچھ فائدہ حاصل نہوتا اسیواسطے اللہ تعالیٰ کے فرمان اجب اللّٰہ دعا اولم یتفکروا فی انفسکم و فی انفسکم افلا تبصرون سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی معرفت اور حقیقت کا علم ممکن الحصول ہے۔ اور اسکی معرفت سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوسکتی ہے پس اس صورت میں اگر ہم اس طریقہ تحقیق و تفتیش کو اختیار کریں اور حکماء متقدمین وغیرہ کے اقوال سے اسکی کشف حقیقت کے درپئے ہوں تو جہاں تک میرا خیال ہے اسمیں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اب ہم توکلاً علی اللہ اسکو شروع کرتے ہیں کہ لفظ نفس حکماء کے نزدیک اسکی ماہیت ذاتی اور جوہر نفسانی کی حقیقت کے واسطے موضوع نہیں ہے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کی تعریف اسکے اجزاء ذاتیہ کے اعتبار سے نہیں ہوسکتی بلکہ نفس کی تعریف اسکے فعل و انفعال تاثیر و تاثر کے لحاظ سے ہوتی ہے لہٰذا کہا کرتے ہیں ھی کمال اوّل الجسم طبعی الخ یعنے نفس ایک قوت ہے جسکو اپنی تاثیر اور اثر کیواسطے طبعی جسم کی ضرورت ہے یا یوں کہو کہ نفس ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے تمام اجزا پر اپنا اثر ڈالتی ہے اور خود بھی اوسی اثر سے متاثر ہوتی ہے اور اسی تعریف میں نفس کی جملہ اقسام آجاتے ہیں۔ کیونکہ حکماء کے نزدیک نفس صرف نفس انسانی تک محدود نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا ہے بلکہ نباتات اور حیوانات میں بھی نفس اور روح ہے فرق یہ ہے کہ جب نفس نباتاتی کی تعریف مقصود ہوتی ہے تو سب سے پہلے اسکی تعریف میں نشو و نما اور غذا وغیرہ کی قید لگا دیجاتی ہے اور جب نفس حیوانی کی تعریف مطلوب ہوتی ہے تو اسمیں حس و حرکت بالارادہ کی صفت زیادہ کردیتے ہیں اور جب خاص نفس انسانی کی تعریف منظور ہوتی ہے تو اسمیں ادراک کلیات عقل و تمیز کی حیثیت بڑھا دیتے ہیں خیر کچھ ہو مطلب یہ ہے کہ نفس کی تعریف اسکی ذاتیات کے اعتبار سے نہیں کرتے بلکہ اوس کے فعل و انفعال۔ آثار۔ افعال کے لحاظ سے کرتے ہیں اور کبھی نفوس ثلاثہ نفس انسانی۔ حیوانی۔ نباتاتی کی تعریف ایک ہی طرح پر کرتے ہیں ھو کمال اول الجسم طبعی الذی حیاۃ بالقوۃ یعنے وہ نفس ایسے جسم طبعی کا پہلا کمال ہے جو اسکے لئے آلہ کا کام دیتا ہے اور بالقوۃ صاحب حیات ہوسکتا ہے۔

آگے چلکر ہم انشاء اللہ اس تعریف کی زیادہ تشریح کرینگے لیکن قبل ازیں کہ ہم اسکی تشریح کریں

پہلے بطور تمہید کچھ عرض کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ مواد جسمانیہ اپنی ذات میں کمال حاصل کرنیکی قابلیت رکھتے ہیں یعنی اپنی نوع میں ایک خاص درجہ اور ایک حد معین تک پہنچ سکتے ہیں اور یہی اونکی علت غائی ہے۔ ہر ایک جسمانی مادہ قوت فعل انفعال کی بدولت اپنی خاص مقررہ حد تک پہنچ جاتا ہے اسیطرح ایک مادہ دوسرے مادہ پر تاثیر ڈالتا ہے جیسا کہ آفتاب اپنی تاثیر سے کئی چیزوں کو لطیف کرتا اور حد اعتدال پر لاتا ہے تاکہ وہ چیزیں خوراک و غذا کا مادہ بن جائیں پھر یہی غذائی اور خوراکی مادہ دوسرے مادے سے متاثر ہو کر قوت حیات کو قبول کرتا اور ایسی صورتوں میں آجاتا ہے جنپر عقل و حکمت کے آثار و علامات مرتب ہو جاتے ہیں مثلاً نباتات اور حیوانات غذائی و خوراکی طور پر درجہ بدرجہ ایسی صورتیں اختیار کرتے جاتے ہیں کہ بالآخر جسم انسانیت میں آکر عقل و علم و حکمت و معرفت کے آثار انہی پر مرتب ہوتے ہیں کیونکہ اربعہ عناصر اسلئے پیدا کئے گئے ہیں کہ قوت حیات اور روح کو قبول کریں سب سے پہلے ان عناصر میں قوت تغذیہ و تنمیہ اور قوت تولید پیدا ہوتی ہے حیوان میں قوت حس و حرکت کا ظہور ہوتا ہے پھر انمیں علم و تمیز کی طاقت پیدا ہوتی ہے اور ان تمام انواع و اقسام کے صورت کمالیہ جو حیات کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اوس کو نفس کہتے ہیں اور سب سے ادنی نفس نباتاتی نفس ہے جسکے ذریعہ نباتات ان عناصر کو غذا کے کام لاتے ہیں جسطرح انسان کی غذا طعام ہے اسیطرح نباتات کی غذا عناصر ہیں اسی غذا سے یہ پرورش پاتے پہلتے پھولتے ہیں جیسے انسان کا بچہ نباتاتی غذا سے دن بدن بڑھتا اور پرورش پاتا ہے۔ درمیانی نفس حیوانی نفس ہے جس سے حیوانات حس و حرکت کرتے ہیں اور سب سے اعلی و افضل نفس ناطقہ ہے جس سے انسان میں عقل و تمیز کا فیضان ہوتا ہے نباتات ۔ حیوانات اور انسان میں نفس کا موجود ہونا بدیہی امر اور حسی مشاہدہ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان اجسام سے بعض افعال و آثار بغیر کسی ارادے کے صادر ہوتے ہیں مثلاً حس و حرکت تغذیہ و تنمیہ اور تولید کا ظہور ان اجسام سے عمداً نہیں ہوتا بلکہ یہ کام بلا ارادہ اور خواہش کے ہوتے چلے جاتے ہیں اور بعض افعال جنکو افعال ارادیہ بھی کہتے ہیں انسان کے ارادے سے ظاہر اور صادر ہوتے ہیں۔ پس ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ان افعال و آثار کا منبع و فاعل مادہ اولی [illegible] ہو سکے کیونکہ یہ مادہ صرف [illegible]

کو قبول کرتا ہے اسمیں یہ قابلیت نہیں کہ دوسرے مادہ پر اپنا اثر ڈال سکے اسیطرح صورت جسمیہ جو تمام اجسام
میں مشترک ہے وہ بھی ان افعال کی موجد نہیں ہے اگر یہہ صورت جسمیہ افعال اور کردار کی موجد و مبدع ہوتی
تو تمام انواع کے افعال ایک ہی قسم کے ہوتے اور ہرگز ان میں اختلاف نہوتا جب ہم جمیع افعال اور حرکات
کو ایک دوسرے کے متضاد اور مخالف دیکھتے ہیں تو لا جرم ماننا پڑتا ہے کہ ان اجسام میں جسمیت کے علاوہ
کوئی دوسری چیز بھی ہے جو ان افعال و آثار کی مصدر ہے یہی وہ قوت ہے جو اجسام سے تعلق رکھتی ہے
اسی سے تمام افعال و آثار صادر ہوتے ہیں اور جس قوت سے مختلف افعال و آثار صادر ہوتے ہوں
اوس کو حکما نفس کہتے ہیں ٭

مصدر افعال و کردار بشر   نزد حکما روح آمد معتبر

چونکہ یہ قوتیں مختلف ہیں لہذا باعتبار اختلاف موقع و محل انکے نام بھی علیحدہ علیحدہ ہیں جیسے
قوت صورۃ ـ کمال ـ پس نفس اس اعتبار سے کہ وہ جسم طبعی کو اسی کی نشو و نما کی حالت میں طول
عرض اور عمق میں بڑہاتا اور تقویت دیتا ہے قوۃ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ نفس مادے
میں حلول ہو کر جوہر نباتی اور حیوانی کو جمع کرتا ہے اور اس ذریعہ سے مادہ ایک خاص شکل سے متشکل ہو جاتا
اسے صورت کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ جسمانی طبیعت اسکے مقترن ہونیسے پہلے ناقص تہی جب اس[۵]
نفس سے جسم کی ملاوٹ ہوئی تو درجہ کمال کو پہنچ گئی ـ اُسے لفظ کمال سے تعبیر کرتے ہیں ـ
حکما جب نفس کی تعریف کرتے ہیں تو درجہ کمال کو باقی دونوں قولوں پر ترجیح دیتے ہیں جسکی
وجہہ یہہ ہے کہ جب نفس کی تعریف باعتبار ذاتیات نہیں ہو سکتی بلکہ قوت فعل اور افعال کی حیثیت
سے ہوتی ہے اور لفظ قوۃ ہر دو قوی مذکورہ میں مشترک ہے حالانکہ تعریف میں مشترک الفاظ
کا استعمال کرنا جایز نہیں ہے اور لفظ کمال ایک ہی وضع سے دونوں قوی کو شامل تہا ـ اسواسطے
نہ لفظ قوت تعریف میں ذکر کرتے ہیں اور نہ لفظ صورت نفس کی تعریف میں لاتے ہیں کیونکہ صورت
بھی دونوں قوای کو شامل نہیں ہو سکتی یہی وجہہ ہے کہ لفظ کمال کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں
قوی کو حاوی اور محیط ہے اور نفس کی تعریف یوں کیگئی ہے کہ وہ جسم طبعی کا پہلا کمال ہے پھر اوس
کمال کی دو قسمیں ہیں جب کوئی نوع کسی سے محض اپنی ذات میں پوری اور مکمل ہو جاوے تو اوسکو کمال اول
کہتے ہیں ـ جیسے میز کرسی وغیرہ جو اپنی ایک خاص حالت اور خاص صورتمیں آکر درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہیں

[۵] مقترن ہونیسے ملنا ۱۲

اور جس صفت خاص اور علت غائی سے نوع اپنے افعال و صفات میں پوری ہو جائے اُسے کمال ثانی کہتے
ہیں جیسے سفید چشم کے لئے سپیدی پس لفظ اول کی قید سے وہ تمام کمالات ثانیہ خارج ہو گئے
جو نوع کے مدارج ذاتیہ سے متاخر او کمال اوّل کے تابع ہوتے ہیں جیسے علم و قدرت وغیرہ صفات
متاخرہ اور لفظ جسم کی قید سے تمام نفوس مجردہ مثلاً ملائکہ اور دیگر نفوس سماویہ کے کمالات اس تعریف
سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ اجسام نہیں ہیں اور لفظ طبعی کی قید سے تمام مصنوعی اشیاء مثلاً میز کرسی
وغیرہ نکل گئے کیونکہ یہہ صورت نفس نہیں ہے اور آلی کے لفظ سے وہ چیز مراد ہے جو کمالات
کے حصول کا آلہ بن سکے جیسے اعضاو قوی غاذیہ و نامیہ نباتات اور حیوانات میں اور قوت حس
حرکت صرف حیوانات میں سلپس اس تعریف سے معدد فلک عنصری کی صورت خارج ہو گئی کیونکہ ان سے
افعال بذریعہ آلات صادر نہیں ہوتے بلکہ بذات خود اونکا ظہور ہوتا ہے اسیطرح سونا چاندی وغیرہ
معدنیات کی صورتیں بھی خارج ہو گئی کیونکہ ان اشیائسے اگرچہ نشوو نما حرکت و انقلاب۔
انتقال نرمی سختی سپیدی۔ زردی سرخی وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں لیکن اونکا ظہور کسی آلہ
کے ذریعہ سے نہیں ہوتا اور لفظ آلی جو تعریف میں واقعہ ہوا ہے اگر اس کو مرفوع پڑھا جاوے تو اس
حالت میں کمال کی صفت ہو گا۔ معنے یہہ ہونگے کہ کمال صاحب آلہ اگر اسکو مجرور پڑھا جاوے تو جسم
کی صفت ہو گا یعنے وہ جسم جو کسی آلہ پر مشتمل ہے غرض ہر صورت میں جسم سے ایسا جسم مراد نہیں
جو صرف مختلف اجزا رکھتا ہو بلکہ اُن کے اجزا کیساتھہ مختلف قوی کا پایا جانا بھی اسیطرح ضروری
ہے کیونکہ نفس کے آلات بالذات تو قوی ہیں مگر ان قوی کے ذریعہ سے اعضا بھی آلات کا کام دیتے
ہیں شرح **مواقف** میں ہے کہ بعض لوگوں نے لفظ طبعی کو لفظ کمال کی صفت قرار دیکر اُسے
مرفوع پڑھا ہے تاکہ مصنوعی کمالات سے احتراز ہو جائے کیونکہ کمال اول کبھی مصنوعی ہوتا ہے جو
انسانی صنعت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے جیسے میز یا صندق کی لکڑی انسان کی کاریگری سے میز یا
صندق کی صورت قبول کر لیتی ہے اور کبھی کمال اول قدرتی ہوتا ہے جسمیں انسانی صنعت
اور دستکاری کا دخل نہیں ہوتا جیسے قوی حواس۔ امام **رازی** نے اسی توجیہ کو پسند کیا ہے
اور جسم طبعی کے ذی حیات بالقوی ہونیکے یہہ معنی ہیں کہ وہ جسم نشوونما کے قابل ہو غذا سے

ے جو چیز ہو سکے اگرچہ فی الحال موجود نہ ہو اُسے بالقوہ کہتے ہیں جسطرح انسان کے بچے کو کہہ سکتے ہیں کہ بالقوہ عالم ہے یعنے
اس قابل ہے کہ اگر اسکی تعلیم و تربیت کیجاوے تو ایکدن ضرور عالم ہو جائیگا مگر حیوان کے بچے کے حق میں یہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسمیں
قبول کرنیکا مادہ ہی نہیں ہاں اگر ے لاکہہ طوطے کو پڑہایا پر وہ حیوان ہی رہا۔ مترجم

زندہ رہ سکے جیسے نباتات ۔ یا حس و حرکت بالارادہ کو قبول کر سکے جیسے حیوانات ۔ یا کلیات اور جزئیات کا ادراک کر سکے اور افعال بالقوٰی کا مصدر ہو سکے جیسے انسان ۔

صرف بالقوہ کے یہہ معنی ہیں کہ جو چیز ہو سکے اگرچہ بالفعل موجود نہو ۔ کیونکہ حیوان اگرچہ کسی خاص جہہ اور خاص وقت میں متحرک بالارادہ نہو تو بھی وہ حیوان ہے اور اسکو اسوقت حیوان بالقوہ کہینگے یعنے اسمیں ایک ایسی صفت ہے جس سے وہ اپنے ارادہ سے متحرک ہو سکتا ہے جسطرح طبیب اگرچہ کسی خاص وجہہ سے کسیوقت اپنی طبابت میں مشغول نہو تو بہی وہ طبیب ہے بالقوہ کے کہنے سے جملہ نفوس فلکیہ خارج ہو گئے اسواسطے کہ اگرچہ وہ اجسام طبعی آلات کیواسطے کمالات اولیہ ہیں لیکن ان سے جسقدر افعال صادر ہوتے ہیں وہ بالقوہ ہرگز نہیں بلکہ دائمی اور وجودی ہیں کیونکہ ان افعال میں کسی قسم کا اختلاف نہیں واقعہ ہوتا اور پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کے علاوہ اور نفوس کو بھی باعتبار اختلاف افعال کے نفس کہتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ نفس کی کوئی ایسی تعریف نہیں ہو سکتی جو نفوس ثلاثہ (نباتی حیوانی انسانی) کو شامل و جامع ہو لیکن ابن سینا نے اپنی شفاء میں تمام نفوس کی شمولیت کیواسطے یوں تعریف کی ہے کہ جو چیز مختلف افعال کے صدور کا مصدر ہو اور اسمیں قوۃ ارادہ بھی ہو اوسکو نفس کہتے ہیں لیکن اس تعریف کو اگر غور و امعان کی نظر سے دیکھا جائے تو کچھ پتہ نہیں لگتا کہ آیا نفس جوہر ہے یا عرض یا کوئی اور چیز کیونکہ کمال جسمانی حسی بھی ہوتا ہے اور معنوی بھی اور ہر ایک زمانہ کے متقدمین اور متاخرین نے روح کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہانتک کہ قریبًا ہزار تک اسکی تعداد پہونچی ہوئی ہے جیسا کہ امام غزالیؒ احیاء کے باب عجائب قلب میں ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ وہ دو فریق ہیں ایک فریق اوسکے مجرد عن المادہ ہونیکا انکاری ہے دوسرا فریق اسکے تجرد کو مانتا ہے لیکن جو لوگ تجرد کے منکر ہیں وہ اپنے دعویٰ کو ذیل کے قولوں سے ثابت کرتے ہیں (قول اوّل) ابن راوندی کہتا ہے کہ روح جوہر بھی ہے اسلئے کہ قائم بالذات ہے اور غیر منقسم بھی ہے اسلئے کہ اوسکا تعلق بسائط سے ہے لیکن مادہ سے مجرد نہیں کیونکہ میرے نزدیک ممکنات کا مادہ سے مجرد ہونا محال ہے گویا راوندی کے نزدیک مجرد عن المادہ صرف ذات باریتعالیٰ کا وجود ہے اور روح انسانی دل میں ایک جوہر فرد ہے کیونکہ دل میں علم ثابت ہوتا ہے (دوسرا قول) کہ یہہ روح دماغ میں ایک طاقت ہے اور ایک ایسا فعل ہے

جسکا اصلاح بدل ہو ہوتا ہے (تیسرا قول) تمام اطبار کا ہے کہ یہہ روح تینوں قوی کا مجموعہ ہے پہلے قوت حیوانی ہے اسکا مسکن دل ہے اور یہہ ایک لطیف اور گرم جسم ہے اسی پر زندگی کا دارومدار ہے دوسری قوت طبعی ہے اوسکا مسکن جگر ہے اور یہہ ایک لطیف القوام بخار ہے تیسرے قوات نفسانی ہے یہہ قوت دماغ میں رہتی ہے اور یہہ بہی ایک جسم لطیف اور گرم بخار ہے چوتہا قول یہہ ہے کہ روح ایک محسوس چیز ہے (پانچوان قول) یہہ ہے کہ روح اخلاط اربعہ مساوی الکیفیت و الکمیت یعنے صفرا سودا بلغم اور خون جبکہ انکی مقدار باہم علی قدر مناسب مساوی ہو (چہٹا قول) یہہ ہے کہ روح اعتدال مزاج کا نام ہے (ساتواں قول) یہہ ہے کہ روح خون صالح اور معتدل کا نام ہے کیونکہ زندگی اسی سے قایم رہتی ہے (آٹھواں قول) یہہ ہے کہ روح ایک ہوا ہے کیونکہ ہوا کی ایک لحظہ بند ہو جانے سے زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور بدن ہوا سے بہری ہوئی مشک کیطرح ہے۔ (نانواں قول) عبد الملک بن حبیب از امام مالک کا ہے کہ وہ ایک لطیف جسم بالکل انسانی صورت پر ہے اوسکا چہرہ بہی ہے اور ہاتہہ بہی ہیں اور پاؤں بہی ہیں غرض اوسکا ہر ایک عضو انسانی بدن کے ہر ایک عضو کے مقابلہ پر ہے مگر ان تمام قولوں کی کوئی بہی دلیل نہیں نہ عقلی اور نہ نقلی جیسا کہ صاحب مواقف نے اسکا ذکر کیا ہے اسلیئے یہہ اقوال لائق التفات اور قابل اعتماد نہیں ہیں (دسواں قول) یہہ ہے کہ روح ایک لطیف اور نورانی جسم ہے اور بدن میں اس طرح سمایا ہوا ہے جسطرح عرق گلاب گلاب کے پہول میں یا آگ کوئلے میں یا روغن بادام میں نہ تبدیل ہوتا ہے اور نہ تحلیل یہانتک کہ اگر بدن کا کوئی حصہ کاٹ دیا جاوے تو اوسکا وہ حصہ تمام اعضا میں سمٹ جاتا ہے۔ مسامات کا بند ہو جانا ایسے باریک سے باریک جگہ میں داخل ہونیسے نہیں روک سکتا۔ اسیطرح بعد مکانی اسکو حصول حقائق سے باز نہیں رکھ سکتا۔ جمیع ممکنات میں اشرف اور اعلی ہے اسکو صرف جسم بھی کہہ سکتے ہیں۔ مگر وہ اجسام کثیف کیطرح نہیں لطیف ہے مگر ہوا جیسا نہیں قوی ہے مگر کثیف پتہر کیطرح نہیں یعنی باوجود اسقدر لطیف اور غیر محسوس ہونیکے اپنے افعال میں کمزور نہیں بہ خلاف ظاہری اجسام کے جو بحالت لطیف ہونیکے کمزور اور ضعیف ہوتے ہیں اور بصورت کثیف ہونے کے قوی اور طاقتور بڑے بڑے متکلمین کی جماعت نے اسی رائے کو پسند کرتے ہیں۔

وجہ اول یہہ ہے کہ ہم ہمیشہ[1] امر جزی سے امر کلی پر حکم کرتے ہیں اور اس حکم کیواسطے محکوم اور محکوم علیہ کا ذہن میں ہونا ضروری ہے اور یہہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ تمام جزئیات کا ادراک کرنیوالا صرف جسم ہے جیساکہ تمام حیوانات میں قوت واہمہ کام کرتی ہے اور قوت واہمہ جسم ہے (وجہ دوم) ہر ایک جانتا ہے کہ جب کوئی یہہ کہتا ہے کہ میں حاضر ہوں یا بیٹھا ہوں یا کھڑا ہوں تو اُسوقت لفظ میں کا اشارہ جسم کیطرف ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ جسم ہی روح ہے (وجہ سوم) اگر روح اپنے اجسام سے مجرد ہوتا تو تمام ابدان کیطرف اسکی نسبت مساوی ہوتی اور تمام اجسام میں اسکا اثر یکساں ہوتا اور طبیعتوں کا اختلاف اور عقلوں کا تفاوت نہوتا یعنے تمام لوگ عقل و تمیز میں یکساں اور برابر ہوتے لیکن یہہ تمام وجوہات نہائت کمزور ہیں جیساکہ کتاب مقاصد میں اسکا ذکر آچکا ہے اب میں کہتا ہوں کہ اگر اقوال عشرہ مذکورہ میں غور کیجاوے تو بعض اقوال سے اسکا عرض ہونا ثابت ہوتا ہے جیسے کہ چھٹے قول سے اور بعض اقوال سے اُسکا جوہر ہونا نکلتا ہے

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اکثر متکلمین ہی روح کو عرض خیال کرتے ہیں اور اسی کو زندگی مانتے ہیں اوستاد ابو اسحاق نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے امام فخرالدین کہتا ہے کہ یہہ معنے کہ روح بدن میں ایک عرض حلول شدہ ہے یہ بالکل ضعیف ہے اور کوئی عقلمند اسکا قائل نہیں کیونکہ انسان علم و قدرت وغیرہ صفات سے موصوف ہوتا ہے اور یہہ موصوف خود اُسکا نفس ہے اور یہہ علم و قدرت اعراض و صفات ہیں پس اگر نفس انسانی جو اُن اوصاف کیساتھ متصف ہوتا ہے عرض ہو تو صفت کا صفت کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہہ غیر ممکن اور محال ہے اسلئے معلوم ہوا کہ وہ بدن میں حلول شدہ عرض نہیں ہے نیز اسصورت میں یہہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک ہی صفت کئی ایک موصوفوں اور مقامات سے قائم ہو اور ہمارا ہر ایک عضو عقلمند اور دانشور ہو۔ حالانکہ یہہ بالکل غلط ہے میں کہتا ہوں کہ امام فخر رازی کے قول کے ردکولئے

---

[1] جو چیز کسی حاس سے محسوس ہو سکے اوسکو جزی کہتے ہیں اور جو حس سے معلوم اور محسوس نہو سکے بلکہ عقل کی احاطہ میں ہو اوس کو کلی بولتے ہیں مثلاً ہم سیاہ کپڑے کو دیکھکر کہتے ہیں کہ یہہ سیاہ ہے اسصورت میں ہم کپڑے کی صرف سیاہی امر جزی ہے جس کو صرف قوت باصرہ محسوس کرلیتی ہے اور وہ قوت باصرہ خود جزی ہے اور جزی کا مدرک جسم ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ انسانی مدرک بھی جسم ہی ہے مگر لطیف اور نہائت لطیف

عقلمند اسکا قائل ہیں) کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی عاقل بھی اسکا قائل نہیں گزرا حالانکہ اکثر
متکلمین کا یہی خیال اور یہی عقیدہ تھا بلکہ اسکی یہ وجہ ہے کہ اس قول کے قائلوں نے غور و فکر سے
کام نہیں لیا اسیطرح پانچویں قول پر بھی امام فخر رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں اعتراض کیا ہے اور فرمایا
کہا ہے کہ اخلاط اربعہ میں سے صرف خون کو روح کہدیا ہے نہ کہ تمام اخلاط کو حالانکہ یہہ بھی
غلط ہے اسیطرح چھٹے قول کو کہ روح ایک مخصوص شکل ہے فخر رازی نے اکثر متکلمین کیطرف
منسوب کیا ہے پھر اوسکو کئی دلائل سے باطل کیا ہے اُن دلائل میں سے ایک یہہ دلیل ہے
کہ جب ہم کہتے ہیں کہ یہہ میرا سر ہے یہہ میرا ہاتھ ہے یہہ میری آنکھ ہے اسیطرح باقی اعضا کو
بھی اپنی طرف مضاف کرتے ہیں اور یہہ قاعدہ ہے کہ مضاف ہمیشہ اپنے مضاف الیہ کا غیر ہوا کرتا ہے
اسلیے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ اور اعضا جسمانی میں فرق ہے اور نفس ناطقہ جسم نہیں ہے ورنہ ایک چیز کی
اضافت اپنے نفس کیطرف لازم آتی ہے اور یہہ محال ہے پس معلوم ہوا کہ جس چیز کو انسان کہتے ہیں
وہ اس جسم اور جملہ اعضا سے ایک علیحدہ چیز ہے دوسری دلیل یہہ ہے کہ جسوقت انسانی بدن مردہ
ہوتا ہے اُسوقت بھی روح زندہ ہوتی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ روح ایک علیحدہ چیز ہے اور انسانی
اجسام اور چیز و[1] لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا سے صاف اور صریح معلوم
ہوتا ہے کہ شہدا زندہ ہیں حالانکہ اون کے اجسام اور ابدان مردہ ہو جاتے ہیں اسیطرح حدیث اِنَّ
[2] الانبیاء اللہ لا یموتون ولکن ینقلون من دار الی دار سے بھی یہی مفہوم ثابت ہوتا ہے اگر
یہہ کہا جائے کہ حیات کا مشار الیہ جسم ہے اوس کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز نہیں جسکو حیات
کا مشار الیہ قرار دیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ جمادات بھی زندہ ہیں حالانکہ یہہ صریحاً باطل ہے پس
معلوم ہوا کہ انسان اس جسم کے علاوہ کوئی اور چیز ہے تیسری دلیل یہہ ہے کہ دنیا میں جسقدر مذہب ہیں
جیسے ہندو مسلمان عیسائی یہودی وغیرہ اپنے مردوں کو صدقہ و خیرات کے ذریعے ثواب پہنچاتے
ہیں اور اونکے حق میں دعا خیر کرتے ہیں اسمیں شک نہیں کہ انکی فطرت سلیمہ انکو اس امر کی ہدایت کرتی
ہے کہ انسان اپنے جسم سے غیر ہے اور اصلی انسان مرنے کے بعد بھی زندہ اور باقی رہتا ہے تو انکے افعال
بالکل لغو اور عبث ہوتے قرآن کریم اور حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کی

---

[1] جو شخص اللہ تعالیٰ کے رستہ میں قتل کئے گئے ہیں اونکو مردہ نہ سمجھو ۔ [2] انبیاء علیہم السلام فوت نہیں ہوا کرتے
صرف ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کر جاتے ہیں +

ایک جماعت کو بندروں اور خنزیروں کی صورت میں تبدیل اور مسخ کر دیا تھا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مسخ کیے جانے کے بعد وہ لوگ ویسے ہی انسان تھے یا نہیں اگر وہی انسان تھے اور اپنی تبدیل شدہ حالت کا اعتراف کر سکتے تھے تو اس مسخ سے کیا فائدہ اور تعذیب تو یہ تھی جو صورت کی تبدیل سے مطلوب تھی کس طرح عمل میں آئی اگر وہی انسان تھے صرف انکے اجسام تبدیل ہو گئے تھے تو معلوم ہوا کہ انسان اور جسم میں فرق ہے اور یہ صورت محسوس روح نہیں ہے اب میں کہتا ہوں کہ یہ بات بالکل خلاف عقل اور بعید از قیاس ہے کہ لفظ صورت محسوس سے متکلمین کی یہ مراد ہو کہ واقعی انسان اقتران روح کے بغیر ہی بدن محسوس اور جسم مشہود ہے حالانکہ کوئی عاقل اسکا قایل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جسم مقارنت روح کے بغیر از قسم جمادات ہے پھر ایسی چیز سے یٰاَیُّهَا الْاِنْسَانُ اِنَّكَ كَادِحٌ اِلٰى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلٰقِيْهِ کا خطاب کیونکر ہو سکتا ہے اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ قبروں میں مردہ اجسام بھی امر و نہی کے مکلف ہوں حالانکہ اس بات کے یہ متکلمین بھی قایل نہیں اونکا یہ خیال بھی نہیں ہے کہ صرف روح ہی انسان نہیں ہے اگرچہ اجسام سے علیحدہ ہو ورنہ لازم آتا کہ اون اجسام سے متعلق ہونے سے پہلے ہی عبادت کے مکلف اور بار امانت کے متحمل تھے حالانکہ یہ امر بالکل خلاف واقعہ ہے بلکہ اس لفظ صورت محسوس سے اونکی یہ مراد ہے کہ مفہوم انسان میں مقصود بالذات تو جسم ہی ہے جو حواس مدرکہ اور قوای محرکہ پر مشتمل ہے اور روح کا تعلق اوس سے لواحقات اور ثمرات سے ہے یعنی اوسکا مقصود بالعرض اور مقصود بالتبع ہے اور اون کے نزدیک نفس بھی جسم کا جز ہے صرف اتنا فرق ہے کہ وہ صاف اور شفاف ہے۔ مگر جس توجیہ کو ہمنے ذکر کیا ہے اُس سے امام فخر رازی کے تمام اعتراض رفع ہو جاتے مثلاً پہلا اعتراض کہ مضاف اور مضاف الیہ میں ضرور مغایرت ہو جانی چاہیے ٹھیک ہے مگر تغایر کے واسطے کلی اور جزوی کا فرق ہی کافی ہے اور دوسرا اعتراض کا جواب یوں ہو سکتا ہے کہ اول تو بسا اوقات قرآن شریف کے ظاہری معنے مفید نہیں ہو سکتے بالفرض اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے تو بعض آیات ایسی ہیں جنکے ظاہری الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان خاص اس جسم اور صورت کا ہی نام ہے جیسے آیت ذیل لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ جو چیز مٹی سے پیدا کی گئی ہے اور نطفہ علقہ مضغہ وغیرہ مختلف صورتوں میں تبدیل ہوتی رہی ہے وہ روح نہیں ہے اور یہ روح مع الجسم ہے اسی واسطے کہ لفظ علقہ اور

ف اے انسان تو اپنی ہی سر تو ڑ کوششوں اور جد و جہد سے اپنے رب سے ملاقات کرنے والا ہے

ف یعنی اگرچہ نفس جسم کی ایک جز ہے اور نفس اور جسم کا اتحاد بھی معلوم ہوتا ہے اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں ایک قسم کا تغایر بھی پایا جاتا ہے

ف ہم نے انسان کو خالص مٹی سے پیدا کیا پھر اوسے ایک قطرہ بنا کر محفوظ جگہ رکھا پھر نطفہ کا علقہ بنایا یعنی جما ہوا خون پھر اوسکو مرتب کیا

مصفہ جن سے انسان پیدا ہوتا ہے نفخ روح سے پہلے موجود تھے۔ پس معلوم ہوا کہ اس آیت میں
لفظ انسان سے روح مراد نہیں بلکہ یہہ ظاہری جسم صورت مراد ہے پھر امام فخر رازی کا یہہ اعتراض کہ
اگر موت کی حالت میں اجساد کو زندہ مان لیا جائے تو اس سے تمام اجساد کا زندہ ہونا بھی لازم آتا ہے
ٹھیک نہیں اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے ساتھہ خاص کر دے مطلب
یہ کہ جمادات تو مردہ ہی ہیں مگر شہداء کے اجسام کا زندہ رہنا خصوصیات سے ہے یہی مضمون حدیث
شریف سے بھی ثابت ہے کہ شہید و نبی کے اجساد میں قبروں کے اندر ان کے ارواح واپس کر دیئے
جاتے ہیں۔ وہ شہداء قبروں میں کہاتے پیتے اور عیش کرتے ہیں مگر قبروں کے کہولکر دیکھنے
سے کچھ بھی معلوم نہیں ہوتا اس طرح سے وہ موت کی حالت میں ہی زندہ رہتے ہیں لیکن
ہم کو حواس ظاہری سے مردہ معلوم ہوتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ انسان جسم ہی کو کہتے ہیں۔
اور امام فخر رازی نے خود اپنی تفسیر میں ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ کی آیت
کی ذیل میں نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ارواح کو آسمان پر پہنچاتا ہے اور ان کو عرش کے نیچے
قنادیل کے پاس جگہ ملتی ہے اور ہر ایک قسم کی نعمت اور رحمت سے سرفراز اور ممتاز فرماتا ہے۔ اسیطرح
سوال قبر کی حدیث میں آیا ہے کہ منکر و نکیر مردہ کو اٹھاتے ہیں اور اس سے پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے
پھر اگر وہ جواب باصواب دیتا ہے تو اوس کو کہتے ہیں کہ دلہن کی سی نیند سو جا ورنہ اوسے مارتے
ہیں ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جسم ہی کہلاتا ہے نہ کہ روح کیونکہ روح نہ تو مرتا ہے
اور نہ قتل ہوتا ہے اگر اس صورت میں لا تحسبن الذین قتلوا میں امر منہی عنہ کا مرجع روح
قرار دیا جاوے تو عبث ہوگا کیونکہ روح میں تو یہہ صفت پہلے ہی سے موجود ہے یعنی فنا نہیں ہوتا
قتل نہیں ہو سکتا اور مخاطبین کو بھی اسکا علم تھا۔ تو اس خبر سے سوائے تحصیل حاصل اور امر لاطائل
کے اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس آیت میں امر منہی عنہ صرف جسم ہی ہے اس کے علاوہ
اگر جمادات میں بھی حیات تسلیم کر لیجاوے تو کیا حرج ہے بلکہ آیت وان من شیء الا یسبح بحمدہ
ولکن لا تفقہون تسبیحہم کی تفسیر میں بعض کا خیال ہے کہ زبان قال سے ہے نہ زبان
حال سے یہانتک کہ اہل کشف اسکو سنتے اور دیکھتے ہیں۔ مگر عوام اس کو نہیں سمجھ سکتے اور حدیث

لہ ہر ایک چیز اللہ تعالیٰ کی تسبیح اور تحمید کرتی ہے۔ لیکن تم نہیں سمجھتے۔

میں آیا ہے کہ عذاب قبر کو سوا جن و انسان کے باقی تمام مخلوقات سُنتی ہے اور آپکو یہہ معلوم ہے کہ
رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں سنگریزوں نے تسبیح کی تھی اور آپکا منبر آپکی جدائی میں زار و
زار رو تا تھا اور اگر کوئی یہہ کہے کہ اللہ تعالی نے خاص اُسیوقت اُن سنگریزوں اور منبر میں
حیات پیدا کر دی تھی تو اسپر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ اُن میں حیات ہر وقت موجود ہو
جیسا کہ اِن مِن شَیءٍ اِلا یُسبح بحمدہ سے ظاہر ہے اور اُسوقت معجزے کے طور پر حاضرین سے
حجاب دور کرنا مقصود ہو تا کہ وہ اُس آواز کو سُن لیں اور اُسکی موجودہ صورت بھی دیکھہ لیں اور
یہ اعتراض کہ جمیع اہل مذہب اپنے مردوں کے واسطے صدقہ خیرات کرتے ہیں سو اسکا جواب یہہ ہے
کہ اگر آپ کی بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی عوام الناس کے قول و فعل کا اعتبار نہیں ہوتا لائق
اعتبار اور قابل اعتماد ہمیشہ خواص اور عقلا ہوتے ہیں اگر عوام الناس کا قول قابل اعتبار ہو تو لازم
آتا ہے کہ تمام اہل مذاہب سوا ایک چھوٹے سے گروہ مسلمانوں کے جو غیر مذہب لوگ کے مقابلہ
میں ایسے ہیں جیسے آٹے میں نمک یا کالی گائے میں کوئی سفید بال پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم
پر ایمان نہ لانے میں معذور ہوں اور اپنے ایمان نہ لانے میں سچے ہوں - حالانکہ اوس کو کوئی عقلمند
بھی تسلیم نہیں کرتا اسکے علاوہ ممکن ہے کہ وہ لوگ جو بذریعہ صدقہ و خیرات اپنے مردوں کو
ثواب پہنچاتے ہیں اونکا یہہ خیال نہ ہوتا ہو کہ یہہ جسم کو انسان نہیں سمجھتے بلکہ یہہ صدقہ و خیرات
اس غرض سے ہو کہ وہ اس صدقہ و خیرات سے اپنے مردوں کو حشر اجساد کے بعد قیامت میں نفع پہنچائیں
اور یہہ اعتراض کہ قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ خدائے تعالے نے یہودیوں کی ایک جماعت کو
بندر و سور بنا دیا تھا اس سے بھی انکا مطلب حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ خود مرزا جی نے مجاہد سے
نقل کیا ہے کہ اللہ تعالے نے اُنکے دلوں کو مسخ کر دیا تھا یعنے اُنپر مہر لگا دی تھی جیسا کہ
قرآن میں ایک اور جگہ آیا ہے ربنا اطمس علے اموالھم واشدد علے قلوبھم یعنے اے
اللہ اُن کے مالوں کو تباہ کر دے اور اُن کے دلوں کو سخت کر دے نہ یہ کہ اللہ تعالے نے اُنکی
صورتوں کو مسخ کر دیا تھا جیسے کہ ذیل کی آیت سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے کمثل الحمار
یحمل اسفارا یعنے اُس گدھے کی مانند جو کتابوں سے لدا ہوا ہو اس آیت میں حمار سے جاہل
اور بیوقوف انسان مراد ہے - اور یہہ کوئی بڑی بات نہیں ہے کیونکہ انسان جب اپنی جہالت پر

اصرار کرے تو مجازاً اوسکو گدہا کہہ سکتے ہیں اسی آیت مذکور میں بھی لبطور مجاز اوسکو سور اور بندر کہا گیا ہے نیز فخر رازی فرماتے ہیں کہ وہ چیز جس سے انسان انسان عاقل کہلاتا ہے نفس ہے اور وہ مسخ کے بعد بھی باقی رہتا ہے لیکن جب اوسکی شکل صورت تبدیل ہوجاتی ہو تو نطق اور دیگر خصائص انسانی پر قادر نہیں رہتا مگر اپنی تبدیلی صورت کو سمجھتا ہے اور نہایت شرمندہ ذلیل خوار اور پشیمان ہوتا ہے اور تبدیلی وضع سے جو اوسکو رنج والم پہنچتا ہے اوس کو بھی محسوس کرتا ہے اسلیے یہ سانحہ اوس کے واسطے دنیا میں عقاب اور عاقبت میں باعث عذاب الیم ہوسکتا ہے ممکن ہو کہ اسحالت میں صورت اصلی کو تکلیف نہ ہوتی ہو مگر اوس حالت عارضی کے ذریعہ انسان کو ضرور تکلیف پہنچتی ہو جسکو وہ خود ہی محسوس کرتا ہے مگر یہ نہیں کہ اس تبدیل ہیئت سے انسان مرجاے صرف صورت میں تغیر ہوجاتا ہے اس ہو کوئی چیز اپنی اصل حقیقت سے خارج نہیں ہوتی جیسے فرشتے اور جن مختلف شکلوں کے قبول کرنے سے اپنی اصلی حقیقت اور حیثیت سے خارج نہیں ہوجاتے اگر تبدیل شکل سے اصلی حقیقت کی تبدیلی ہوجاتی تو اس حالت میں وحی الہی کا بھی کچھ اعتبار نہ رہتا حالانکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کبھی حیہ کلبی کی صورت میں آتا تہا اور کبھی اعرابی کی شکل میں چنانچہ جب جبرائیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان اور اسلام کی حقیقت دریافت کی تہی اسوقت ایک اعرابی کی شکل میں تہے پس ایسا ہی انسان بھی تبدیل شکل کے وقت بھی اپنی اصلی حقیقت یعنی انسانیت سے خارج نہیں ہوسکتا اسیواسطے ابن قاسم نے حواشی تحفہ میں صاف لکھا ہے کہ اگر کوئی انسان کتے کی شکل میں آجائے تو وہ پہر بھی پاک رہتا ہے۔ اسی لیے کتاب الطہارت کی شرح منہاج میں ذکر کیا ہے کہ بعض متکلمین قایل ہیں کہ صرف صورت تبدیل ہوتی ہے ذات میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا اسلیے اوسکی بیوی ویسے ہی اوسکی عصمت اور ملک میں باقی رہتی ہے لیکن شرعاً ایسا مسخ موت کے حکم میں داخل ہے محققین کے نزدیک ذات اولی کا معدوم ہوجانا مسخ کہلاتا ہے اور ذات معدومہ کے عوض دوسری ذات پیدا ہوجاتی ہے اسی واسطے فقہا نے لکھا ہے کہ اگر خاوند مسخ ہوکر حیوان بن جائے تو اوسکی بیوی کا عقد منقطع ہے اس سے جسقدر عدت اس حالت میں خاوند کی زندگی میں عدت ہوتی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ بیوی بائنہ یعنی جدا

ہوجاتی ہے اور وہ شخص انسانیت کے حکم سے خارج ہوجاتا ہے ورنہ اوسکی بیوی کی بائنہ ہونے کی
کوئی وجہ نہ ہوتی۔ اسکے علاوہ ہمنے فخر رازی کی تفسیر کے بعض مقامات میں اسی معنی کی تصریح
دیکھی ہے جس کی بنا پر ہمنے بعض متکلمین کے کلام کو محمول کیا ہے یاد رکھنا چاہیے کہ نفس کے ماننے والے
دو فریق ہیں **فریق اول** کے محققین کا یہ قول ہے کہ انسان اُس جوہر نفسانی اور بدن سے مراد ہے
اور دوسرا **فریق** کہتا ہے کہ نفس جب بدن سے تعلق پکڑ کر بالکل اُس سے متحد ہوجاتا ہے تو اُس
وقت گویا نفس عین بدن اور بدن عین نفس ہوجاتا ہے۔ پس ان دونوں کا مجموعہ اور
اتحاد انسان کہلاتا ہے جب موت آتی ہے تو یہ اتحاد باطل ہوجاتا ہے اور نفس باقی رہ جاتا ہے
اور بدن فاسد ہوجاتا ہے۔ اس کلام اور کلام سابق میں یہ فرق ہے کہ فریق اول کے نزدیک لفظ
انسان مشترک ہے کبھی اس سے جوہر نفسانی مراد ہوتی ہے اور کبھی ہیکل جسمانی۔ مگر فریق ثانی
کے نزدیک اس قسم کا اشتراک جائز نہیں بلکہ یہ لوگ نفس اور جسم کے اتحاد کو انسان کہتے ہیں
یعنے انسان نہ صرف جسم ہے اور نہ محض روح اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص انسان کے جسمانی ہونے کا
قایل ہو وہ متکلمین سے نہیں چہ جائیکہ محققین سے ہونیکا مدعی ہو اگر اس کے قایل کی وہ
مراد ہی نہیں جو ہمنے ذکر کی ہے تو ایسے قایل کا کچھ اعتبار نہیں اور نہ اس قابل ہے کہ اسکی
تردید کی کوشش کیجائے ہماری مذکورہ بالا تقریر کی تائید صاحب مقاصد اور مواقف نے
بھی کی ہے پس فخر و تکبر کو چھوڑ کر انصاف کی نظر سے دیکھنا چاہیے امام غزالی کی تقریر
سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہور متکلمین کے نزدیک دسواں قول حق ہے یعنے وہ روح لطیف
نورانی جسم ہے جو تمام بدن میں جاری اور ساری ہے بعض متکلمین کا یہ قول بھی ہے کہ وہ
باوجود بدن میں حلول ہونے کے جسم کی صورت پر ہی ہے لیکن صرف ہیئت اور صورت میں نہ کہ کثافت
اور ظلمت میں **کتاب الاسفار** میں ہے کہ روح کے اعضا اور جوارح جسمانی اعضا اور جوارح
کی طرح نہیں بلکہ وہ روحانی اجزا اور معنوی قوتے ہیں حکماء مشائیین کے معلم اول کے قول
میں بھی اسکی نظیر ملتی ہے اوسکا قول ہے کہ حسی اور ظاہری انسان عقلی اور روحانی انسان کا
لباس اور غلاف ہے جسطرح عقلی انسان روحانی ہے اسیطرح اوسکے تمام اعضا اور جوارح
روحانی ہیں اور نہایت لطیف و نظیف ہیں اب میں کہتا ہوں کہ تقریر مذکورہ بالا سے

یہ لفظ ظاہر ہوگیا ہے کہ جمہور متکلمین کے نزدیک نفس ایک جسم ہے جو بدن میں حلول کئے ہوئے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں اوس کو لفظ توفی۔ قبض اور امساک سے موصوف کر کے فرمایا ہے اور حدیث میں انتقال برزخ۔ کھانا پینا وغیرہ اوصاف جسمانی سے موصوف کیا گیا ہے اور آیت حتیٰ اذا بلغت التراقی سے صاف معلوم ہوتا ہے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی اسی پر اتفاق ہے اور یہی مضمون فخر رازی کی تفسیر کے اکثر مقامات سے ثابت ہوتا ہے مگر بعض مقامات سے روح کا مجردات سے ہونا بھی نکلتا ہے اور رازی نے ان مقامات پر یہ قدر زور دیا ہے کہ گویا دلائل اور براہین کا پل باندھ دیا ہے جس پر جو اعتراض ہیں وہ انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آپ پر واضح ہوجائینگے تعجب ہے کہ رازی نے سورہ حجر کی تفسیر میں یہ بھی لکھدیا ہے کہ روح جوہر جسمانی صاف اور شفاف ہے اجرام سماوی سے بالکل مشابہت نہیں رکھتا یہ آسمانی نور ہے جس کی ماہیت اجسام ارضی کی ماہیت سے مخالف ہے ایک اور جگہ فخر رازی نے لکھا ہے کہ عالم سفلی میں جو اجسام موجود ہیں یا تو اربعہ عناصر ہیں یا اجسام جو انکی ترتیب امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی میں کوئی خالص عنصر یعنے خالص پانی یا خالص آگ یا خالص ہوا یا اکیلی خاک وغیرہ اجسام بسیط کا پایا جانا محال ہے بلکہ تمام اجسام اربعہ عناصر کی ترتیب اور ملاوٹ سے پیدا ہوتے ہیں پس جن اجسام پر اجزاء ارضیہ غالب ہوتے ہیں وہ سخت اور کثیف ہوتے ہیں جیسے ہڈی غضروف پٹھے چربی گوشت چمڑا وغیرہ اعضاء مفردہ۔ مگر کوئی عقلمند ان اعضاء اور اجزاء کو انسان نہیں کہتا۔ کیونکہ کثیف ہیں اور جن اجسام پر اجزاء مائیہ یعنی پانی کے اجزاء غالب ہوتے ہیں ان سے اخلاط اربعہ خون صفرا۔ بلغم۔ سودا۔ پیدا ہوتے ہیں اور ان میں سے سوا خون کے کسی کا نام بھی کسی دانا نے انسان نہیں رکھا اور جن پر اجزاء ہوائی اور آتشی غالب ہوتے ہیں ان سے ارواح پیدا ہوتے ہیں پھر ان ارواح کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہوائی اجسام ہیں جو حرارت غریزی سے ملے ہوئے ہوتے ہیں ایسے اجسام ہمیشہ دل یا دماغ میں پیدا ہوتے ہیں انہی کو بعض حکماء نے روح مانا ہے اور انسان بھی انہی کو کہتے ہیں پھر اسمیں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ انسان وہ روح ہے جو دل میں ہے اور بعض کہتے ہیں جو جزو ناقابل تقسیم دماغ میں ہے وہی انسان ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جو آتشی اجزاء ارواح

* تراقی جمع ترقوہ کی ہے یعنے سینے کی اعلیٰ ہڈی (ہنسلی) جب روح سینے کی ہڈیوں تک پہنچ جاتا ہے ؛

قلبیہ اور دماغیہ سے ملے ہوتے ہیں انہی کا نام انسان ہے بعض کا خیال کہ ارواح آفتاب کیطرح آسمانی نورانی اور لطیفۃ الجوہر اجسام ہیں جو نہ تغیر و تبدل ہوتے ہیں اور نہ تفرق و انقسام کو قبول کر سکتے ہیں جب بدن تیار ہو جاتا ہے اور اسکی استعداد اور قابلیت پوری ہو جاتی ہے تو اللہ تعالی ان نوری اجسام کو اندرونی اعضا میں نافذ کر دیتا ہے جیسے آگ کوئلے میں اور گلاب کا عرق گلاب میں نافذ اور سرایت ہو جاتا ہے چنانچہ آیت فاذا سویتہ سے اسکی استعداد اور نفخت فیہ من روحی سے اوسی نفاذ اور سرایت کیطرف اشارہ ہے پھر بدن جبتک سلیم اور ان اجسام کے نفوذ کرنیکے قابل رہتا ہے تب تک زندہ رہتا ہے جب ان اجسام میں اخلاط غلیظہ پیدا ہو جاتی ہیں جو ان اجسام لطیفہ کو سریان اور نفوذ کو روکتے ہیں تو وہ انوار آسمانی بدن سے علیحدہ ہو جاتے ہیں پھر موت آ جاتی ہے۔ اور یہ مذہب قوی اور لائق اعتماد و قابل فکر اور غور ہے کیونکہ کتب الہیہ میں جو کچھ حیات اور ممات کا حال ہے یہ اوس سے بہت مطابق ہے ایسے لوگ بھی بہت گذرے ہیں جنہوں نے اس مقام کے سمجھنے میں غلطی کھائی ہے۔ کیونکہ انکا خیال ہے کہ جسطرح خارجی طور سے جرم آفتاب سے شعاع جدا ہو کر کسی چیز پر پھیل جاتی ہے اسیطرح بدن پر روح کی روشنی کا فیضان ہوتا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ جسطرح صاف اور شفاف شیشے کے سامنے کسی صورت کے آجانے سے وہ صورت اسمیں نظر آنے لگتی ہے اور اسکا سبب کچھ سورج کی روشنی بھی ہوتا ہے کیونکہ اگر شیشہ ناصاف غبار آلودہ اور مکدر ہو تو وہ صورت منقش نہیں ہو سکتی یا اگر سورج کی روشنی نہ ہو اور اندھیرا ہو تو بھی وہ صورت شیشہ میں منطبع نہیں ہو جاتی اسی طرح ابدان میں اجسام نورانی اور شریفہ کا افاضہ ہوتا ہے اور نفخ الٰہی اس کے واسطے سبب ہوتا ہے یعنی نفخت فیہ من روحی میں جو لفظ نفخ واقع ہوا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ جب نطفے کی بتی شعلے کی استعداد اور قابلیت حاصل کر لیتی ہے تو اسمیں روح کے نور کا شعلہ بھڑک اٹھتا ہے مثل نفخ کی ایک صورت اور ایک نتیجہ ہے صورت تو یہ ہے کہ پھونکنے والے کے پیٹ سے ہوا نکلکر جس چیز میں پھونکا جاتا ہے اوس تک پہنچے تاکہ آگ قبول کرنیوالی لکڑی فوراً بھڑک اٹھے اور نتیجہ یہ ہے کہ جس میں پھونکا جاتا ہے اوسمیں شعلہ پیدا ہو جاوے لیکن اس قسم کے نفخ کی صورت اللہ تعالی کی ذات سے محال ہے مگر نتیجہ اور سبب محال نہیں ہے تو گویا اس آیت میں لفظ نفخ سے نفخ کی صورت اور سبب مراد نہیں بلکہ اسکا نتیجہ مطلوب ہے

جیسا کہ آیت غضب اللہ علیہم میں غضب کا سبب یعنی غاضبیت میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہونا مراد نہیں ہے
بلکہ اسکا نتیجہ یعنی جن لوگوں پر غضب کیا گیا تھا انکی ہلاکت مراد ہے پس جسطرح اس آیت میں غضب
کے نتیجے کو غضب سے تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح اس نفخ کے نتیجے کو بھی نفخ کے لفظ سے ادا کیا گیا ہو
اگرچہ لفظ نفخ کی ظاہری صورت پر نہیں ہو پھر وہ سبب جس سے روح کا نور نطفے کی بتی میں مشتعل ہو جاتا
ہے بقول امام غزالی وہ فاعل (اثر ڈالنے والے) میں ایک صفت ہے اور متاثر (اثر قبول
کرنیوالے) میں ایک وصف ہے فاعل کی صفت فیضان الٰہی ہو کیونکہ فیاض مطلق وہی وحدہ لاشریک
ہے یہہ اوسی کی شان ہے کہ جب کوئی چیز کسی صورت نوعیہ کی استعداد حاصل کر لیتی ہے
تو وہ فیاض مطلق فوراً اونکو وہ صورت عطا کر دیتا ہے اور وجود میں آجاتی ہے اسی صفت کو
قدرت بھی کہتے ہیں اور اثر قبول کرنیوالی صفت وہ درجہ استوار اور اعتدال ہے جو اوسکو تسویہ
سے حاصل ہوتا ہے اوسیکی طرف **فاذا سویتہ** میں اشارہ ہے اوسکی مثال بعینہ لوہے مصقل اور
صاف شدہ کی ہے جیسے زنگ آلودہ شیشہ کسی صورت کو باوجود سامنے ہونے صورت کے
قبول نہیں کرتا۔ لیکن جب صیقل کیا جاوے اور اسکا زنگار دور کر دیا جاوے تو فوراً جو صورتیں اس کے
سامنے آجائیں ان کے عکس کو قبول کر لیتا ہے یہی روح کا حال ہے تمام مشہور فلاسفر متقدمین
متاخرین اور کئی ایک اکابر علماء اسلام۔ مثلاً **راغب اصفہانی۔ امام غزالی صدر**
شیرازی فخر رازی اور تمام صوفیاء کرام کا یہی مذہب ہے کہ روح جوہر مجرد ہے یعنے مادہ سے
خالی ہو اور نہ کسی مادی اشیاء میں حلول کرتا ہے امام غزالی فرماتے ہیں کہ روح کوئی ایسا جسم
نہیں جو بدن میں حلول کئے ہوئے ہو جیسے پانی برتن میں حلول کئے ہوئے ہوتا ہے اور نہ وہ عرض
ہے جو دل و دماغ میں حلول کئے ہوئے ہو جیسے سیاہ چیز میں سیاہی اور صفت علم عالم میں
حلول کئے ہوئے ہوتی ہے بلکہ وہ جوہر ہے عرض نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے آپکو اور اپنے خالق کو
جانتا اور پہچانتا ہے اور معقولات اور مفہومات کو بخوبی سمجھ سکتا ہے اور یہ سب کے سب علوم ہیں
اور علم ہی نفس ایک صفت اور عرض ہے اور عرض کا عرض کیساتھ قائم ہونا غیر ممکن اور محال ہے۔
پس ثابت ہوا کہ روح جوہر ہے عرض نہیں ہے اور جسم نہ ہونیکی دلیل یہہ ہے کہ کل اجسام قابل انقسام
ہوتے ہیں اور روح منقسم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر روح منقسم ہو سکتا تو کسی چیز کا علم اوسکے

کسی خاص حصے سے متعلق ہونا لازم آتا اور اسی چیز کے دوسرے حصے سے اوس علم کی بجائے جہل قایم ہوتا یعنی ایک ہی حالت اور ایک ہی اعتبار سے ایک ہی چیز کا عالم اور اسی ایک چیز کا جاہل بھی ہوتا چونکہ اس حالت میں تناقض لازم آتا ہے لہذا اسکا وجود مانی ہی محال ہے پس روح باتفاق عقلاء و حکماء جزء لایتجزی یعنے ایسی جزء ہے جسکا کوئی حصہ بخرہ نہیں ہو سکتا یہ نہیں کہ کوئی اُسکا کُل ہی نہو اسواسطے کہ یہاں جزو ہے نہ کل اور جزو سے یہاں وہ جزو مراد نہیں ہے جو کل کے مقابلہ پر آتا ہے اور جزو کا اطلاق یہاں اسیطرح ہے جیسے کہا کرتے ہیں ایک دس کی جزء ہے تو اسصورت میں روح کی جزء ہونیکے یہ معنے ہیں کہ جو چیزیں انسان کے قوام میں شامل ہیں ایک ان میں سے روح بھی ہے جب یہ ثابت ہو گیا کہ روح کا کوئی حصہ بھی نہیں ہو سکتا تو اب دو حال سے خالی نہیں یا متحیز ہوگا یا غیر متحیز لیکن غیر متحیز ہونا اسواسطے باطل ہے کہ متحیز ہمیشہ منقسم ہو جایا کرتا ہے اور جبتک ایسا متحیز جو منقسم ہو سکے پہلے دلائل عقلی اور نقلی سے ثابت نہیں ہو سکا اور نہ اب ہو سکتا ہے مثلاً اگر کوئی سطح ایسے اجزاء سے مرکب فرض کیجاوے جسکے اجزا ایکدوسرے سے جدا و علیحدہ نہ ہو سکتے ہوں تو اس مرکب کا وہ حصہ جو ہمارے سامنے ہے دوسرے حصہ کا جسکو ہم نہیں دیکھ سکتے ضرور غیر ہوگا کیونکہ ایک چیز ایک ہی حالتمیں مری اور غیر مری نہیں ہو سکتی پس جب آفتاب اُسکے ایک رخ کے سامنے آویگا تو وہی حصہ روشن ہوگا نہ دوسرا اور جس چیز کو لایتجزی فرض کیا تہا اگر وہ منقسم ہو گئی تو معلوم ہوا کہ متحیز چیز منقسم ہو سکتی ہے نہ غیر منقسم پس جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ روح غیر منقسم ہے اور قابل تجزی اور تقسیم نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ قایم بالذات ہے متحیز نہیں ہے نہ بدن کے اندر ہے نہ باہر نہ متصل نہ علیحدہ کیونکہ انفصال اور اتصال جسمیت اور تحیز کے لوازمات سے ہیں اور روح ایسے اجسام کی جملہ صفات سے مبرّا اور معرّا ہے اسصورت میں ارتفاع نقیضین[1] بھی لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ارتفاع اسصورت میں ہوتا ہے جب کوئی چیز اپنی ذات میں صفات مختلفہ و متضادہ کی متحمل ہو سکے دیکھو جمادات نہ عالم ہوتے ہیں اور نہ جاہل کیا کوئی عقلمند کہہ سکتا ہے کہ ارتفاع نقیضین لازم آگیا اسکی زیادہ تر وجہ یہ ہے کہ جمادات ایسی صفات سے جو حیات کی مقتضی ہیں بالکل موصوف نہیں ہو سکتے پھر ان میں ایسی صفات کا سلب ہونا نہ پایا جانا کون سے تعجب کی بات ہے ایسا ہی روح کا حال ہے اسواسطے کہ وہ بھی کسی محل میں حلول کرنے اور جہت سے مختص ہونے سے پاک ہے کیونکہ یہ جملہ صفات

---

۱ ارتفاع نقیضین کے معنے دو ضدوں کا ایکجا سے اٹھ جانیکے ہیں۔

جسم سے تعلق رکھتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی راز کو ظاہر کرنے سے قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّی فرماکر منع کر دیا ہے اکثر لوگ اس راز کو اسواسطے نہیں سمجھ سکتے کہ اسکے بدولت صفات اللہ تعالیٰ کی صفات سے متشابہ ہیں آپکو یقین ہے کہ جب کوئی عقلمند عالم عوام کالانعام کے سامنے اوسکی صفات یون بیان کریگا اور کہیگا کہ روح مکان ۔ زمان تحیز اور انقسام وغیرہ اوصاف اجسام سے منزہ ہے تو یہ جاہل اوس عقلمند کو کافر کہینگے ۔ ضرور کہینگے کہ تو خدا کی صفات خاصہ میں شریک ہونا چاہتا ہے اور الوہیت کا مدعی ہے اور یہ بھی کہینگے کہ تو اللہ تعالیٰ کی خاص الخاص صفات کو روح کے واسطے ثابت کرتا ہے حالانکہ مکان وجہت سے منزہ ہونا اللہ تعالیٰ کی خصوصیت میں داخل نہیں ہے ۔ بلکہ اللہ جلشانہٗ کی خاص الخاص صفت قیوم ہے یہی وہ صفت ہے جس سے وہ تبارک وتعالیٰ دیگر اشیاء مجردہ اور مادیہ سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ قایم بالذات اور موجود فی نفسہ وہی ہے باقی کل کائنات اور موجودات اوسی قیوم کے سہارے سے قایم ہیں اور اسی کے وجود واجب سے موجود ہیں جسطرح یہ بات کہنے سے کہ انسان زندہ ۔ عالم ۔ سننے والا ۔ دیکھنے والا ۔ قادر اور کلام کرنیوالا ہے خدا کے ساتھہ ان صفات میں انسان کی تشبیہ اور شریک لازم نہیں آتی اسی طرح یہ الفاظ کہنے سے کہ روح مکان ۔ زمان جہت وغیرہ صفات جسمانی سے پاک ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے ساتھہ روح کی مساوات اور مشارکت لازم نہیں آتی اسواسطے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کا خاصہ نہیں ہیں دوسرا جواب یوں بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مساوات سب کی سب صفات سلبیہ میں ہے اور صفات سلبیہ کی مساوات سے مماثلت اور مشابہت لازم نہیں آتی ورنہ تمام اشیاء جنکی ماہیت ایکدوسرے سے مختلف ہے ایک دوسرے کے مساوی ہوتیں ۔ کیونکہ ایسی دو چیزیں جنکی اصلیت اور ماہیت ایکدوسرے سے مختلف ہو اُن کے واسطے ضروری ہے کہ اپنی ذات کے سوائے باقی تمام اشیاء کی صفات سلبیہ میں شریک ہوں اور روح کا بدن کے ساتھہ تعلق بالکل تدبیر اور تصرف کا سا تعلق ہے جسطرح بادشاہ اپنی سلطنت کا انتظام اور مملکت کا اہتمام کرتا ہے یا جسطرح اللہ جلشانہٗ کا عالم اعلیٰ کیساتھہ تدبیر اور

سلہ مثلاً حیوان اور انسان دو مختلف الحقیقت چیزیں ہیں اور یہ دونوں چیزیں باوجود مختلف ہونیکے صفات نباتیہ اور جمادیہ کے مسلوب ہونے میں شریک ہیں یعنے سب لوگ کہتے ہیں کہ انسان اور حیوان درجہ جمادیہ اور نباتیہ سے گذر کر درجہ حیوان اور انسان تک پہنچے ہیں اور درجہ جمادیہ اور نباتیہ کو چھوڑ نے میں دونوں شریک ہیں یہی معنی ہیں صفات سلبیہ کے ۔ مترجم

تصرف کا تعلق ہے اسیطرح اس چھوٹے بادشاہ کا تعلق اس عالم صغیر یعنی بدن انسان میں اہتمام اور انتظام کی
تعلق ہی امام وسطی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تعلق کیوجہہ سے کہا ہے کہ اللہ جلشانہ نے روحوں کو صاحب
جمال اور جامع قوتیں کمال بنایا ہے اور اگر اللہ تعالی اس روح کو پوشیدہ نکرتا تو ہر ایک اسکو سجدہ کرتا اور
جو لوگ تجرد نفس کے قائل ہیں وہ بھی اپنے دعوی کے ثبوت کے واسطے کئی دلائل پیش کرتے ہیں دلیل اول
کہ وہ مفہومات کلیہ کو بخوبی سمجھتا ہے اور ان پر ایجاب و سلب سے حکم کرتا ہے مثلاً یہ جانتا ہے کہ انسان ایک
قسم کا حیوان ہے اور جمادات انسان نہیں ہیں اور یہہ تعقل اور سمجھنے اور تصور کے بعد حاصل ہوتی ہے
اور یہہ تعقل اور تصور مجردات کا کام ہے نہ جمادات کے پس معلوم ہوا کہ روح مجرد ہے اور اگر مجرد نہوتا اور مادی
قابل اشارہ حسیہ کسی خاص صورت و شکل پر ہوتا تو وہ مفہوم کلی جسکو یہہ روح سمجھتا ہے اس مادی چیز میں حلول
کرنیوالا ہوتا کیونکہ جو چیز کسی جسم میں حلول کرتی ہے تو اوسکی کوئی مقدار خاص اور شکل معین ضرور ہوتی
ہے جو اوس کے محل سے قایم ہوتی ہے اس صورت میں وہ حلول کرنیوالی چیز جسکو مفہوم کلی فرض کیا تھا
کلی نہیں ہیگا اسواسطے کہ کلی کی تعریف یہہ ہے کہ وہ اپنی تمام جزئیات پر یکساں صادق آوے اور ہر ایک جزئی
کے مطابق ہو مگر یہ حلول شدہ چیز اپنی جزئیات کثیرہ پر جو شکل و صورت اور وزن و مقدار میں
مختلف ہیں یکساں صادق نہیں آتا جب صادق نہ آیا تو کلی نرہا اور خلاف مفروض لازم آیا پس ثابت ہوا
کہ وہ مجسم نہیں ہے بلکہ مادہ وغیرہ سے خالی ہے اور یہی مطلوب تھا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ ضدین کو
سمجھتا ہے پس اگر وہ جسم ہوتا تو متضاد چیزوں پر حکم کرتے ہوئے کہ وہ ایکدوسرے سے مخالف ہیں
اسمیں ایک ہی وقت اجتماع ضدین ہو جاتا اور یہہ محال ہے جو لوگ جسمیت کے قائل ہیں اور روح کو
مجرد نہیں مانتے اونہوں نے پہلی دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ جو صفت کسی جسم مادی میں حلول کر گیا ہے
اوسکا اسی جسم کی مقدار خاص پر ہونا ضروری نہیں۔ دیکھو جسم کی تصویر چھوٹائی بڑائی میں اصلی جسم کے
برابر کبھی نہیں ہوتی۔ مثلاً آسمان کی تصویر حس مشترک کے شیشے میں جسم آسمان کے برابر نہیں ہوتی
صرف وضع و قطع کی دونوں میں مطابقت ہوتی ہے کیونکہ مطابقت کے یہ معنے ہیں کہ جب اصلی صورت کو
اون عوارضات اور تشخصات سے جو اوسے محل خاص کیوجہہ سے حاصل ہوئے ہیں خالی کر دیا جاوے
تو وہ اشیا مختلف الحقیقت پر یکساں صادق اور مطابق آتے ہیں سو معلوم ہوا کہ مجسم چیز میں بھی
مفہوم کلی حلول کئے ہوئے ہوتا ہے صدر شیرازی وغیرہ فضلا نے ذکر کیا ہے کہ عقل ماہیت کلی کو

بمعہ اوسکے عوارض اور صفات کے بخوبی تصور کرسکتی ہے مثلاً انسان کی ماہیت کو مع اوسکے تشخصات کذائیہ یعنے انسان کے قد و قامت کمیت و کیفیت زبان مکان شکل صورت کو بخوبی جان سکتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کلی طور پر جزئیات کو مع ان کے تشخصات اور عوارضات کے جانتا ہے پس معلوم ہوا کہ ماہیت کے جاننے سے عقل کو عوارض کذائیہ سے خالی ہونا شرط نہیں بلکہ صرف اعتقاد مجردی ہے کہ حقیقت کے جاننے میں وجود خارجی جسمانی کا خیال ولحاظ نہو اگر سچ پوچھو تو یہی خارجی وجود تشخصات اور آثار مخصوصہ ہوتے ہے جب یہ مفقود ہوگا تو تمام تشخصات کا بھی اسکے ساتھہ خاتمہ ہوجائیگا اور دوسری دلیل کا جواب یہہ ہے کہ دو مختلف چیزوں کی تصویروں میں ہرگز تضاد نہیں ہوتا اور ضدین کی حقیقت خارجی کے متضاد ہونے سے اُن کی صورتوں اور تصویروں میں تضاد لازم نہیں آتا اور جب یہ بات تسلیم کیجاوے تو مجردات میں بھی دو مختلف الحقیقت چیزوں کا قیام جائز نہیں ہوگا کیونکہ دو مخالف چیزیں ایک محل میں خواہ مجرد ہو خواہ مادی جمع نہیں ہوسکتیں حالانکہ مجردات میں ضدین کا اجتماع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ کسی صورت میں بھی ضدین کی صورتوں میں تضاد کا پایا جانا ناجائز نہیں ہوتا اور بالفرض اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ جسمانی حالتیں ضدین کا اجتماع ہوتا ہے تو جائز یہ ہو کہ ایک امر متضاد ایک جزو سے قائم ہو اور دوسرا دوسری جزو کے ساتھہ جیسا کہ اِس کو مواقف میں بیان کیا گیا ہے امام فخر رازی قائلین تجرد میں سے تھے۔ جیسا کہ اوس کی تفسیر کبیر کے کئی مقامات سے معلوم ہوتا ہے رازی نے اس تجرد کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ روح تمام حواس کے امور محسوسہ کو اچھی طرح سے جانتا ہے اور بدیہی اور ظاہر امر ہے کہ آنکھہ صرف جسمانی اور مادی چیزوں کو دیکھتی ہے مگر اوسکو کان کے معلومات کی کچھہ خبر نہیں اسیطرح کان صرف آواز کو سنتے ہیں اوسکو دیگر حواس کے افعال سے کچھہ سروکار نہیں زبان صرف کہانے پینے کی اشیاء کا حال بذریعہ ذوق بتلا سکتی ہے مگر نہ آواز سنتی ہے اور نہ کچھہ دیکھہ سکتی ہے ناک بجز سونگہنے کے اور کچھہ کام نہیں دے سکتا اور نہ اوسکو دیگر محسوسات کی واقفیت ہے اور یہ بات بھی ہر شخص جانتا ہے کہ ان تمام امور محسوسہ کو کوئی ایسی چیز بھی ہے جو بخوبی جانتی اور پہچانتی ہے۔ پس یہی روح ہے اور یہ روح مجرد ہے جسم نہیں۔ کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو تمام حواس کے مدرکات کو محسوس نہ کرتا اسواسطے کہ تمام جسمانی قوتیں صرف وہی کام دے سکتے ہیں جن کے واسطے وہ بنائے گئے ہیں۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے پس معلوم ہوا کہ روح جسم سے علیحدہ چیز ہے اور اُس کے افعال و خواص اور آثار بھی جسمانی افعال سے الگ ہیں اور یہہ مغایرت او بیگانگت جسم کے علاوہ بدن میں ہرگز داخل نہیں ہے کیونکہ اگر داخل ہوتا تو دو حال سے خالی نہ تھا یا تو یہہ حلول بعض میں ہوتا یا کل میں اگر بعض میں داخل ہوتا تو لازم آتا ہے کہ بدن کا کوئی ایک حصہ تمام ادراکات افعال اور آثار سے موصوف ہو یعنی ایک ہی جسمانی چیز سمیع بھی ہو بصیر بھی ہو لامس بھی ہو ذائق بھی ہو سونگھنے والی بھی ہو اور یہہ مشکل ہے اور اگر کل میں داخل ہو تو لازم آتا ہے کہ بدن کا ہر ایک حصہ سننے والا دیکھنے والا اور دیگر صفات کے ساتھہ بھی موصوف ہو۔ حالانکہ یہہ بھی باطل ہے اب میں کہتا ہوں کہ نفس کو بدن میں حلول ہونے سے کیا چیز مانع ہے ممکن ہے کہ بدن کے اجزا میں سے ہر ایک جزو میں ایسی قوت ہو جو تمام حواس ظاہری اور باطنی میں ان کی خاص خاص استعداد کے موافق جاری اور ساری ہو امام رازی نے جو دو اعتراض حلول فی البدن کی حالت میں کئے ہیں وہ اسوقت ہو سکتے ہیں جبکہ ہر ایک جزو یا تمام اجزا جسمیہ میں روح حلول کر گیا ہے ہر ایک قسم کے افعال کے قابل اور جمیع افعال کے لئے مستعد ہوں۔ لیکن جب ایک عضو کسی خاص فعل کے قابل ہو اور دوسرا کسی خاص اثر کیلئے مستعد پس اسحالت میں کیونکر یہہ اعتراض ہو سکتے ہیں یعنی جب نفس کسی خاص حصہ میں بباعث اوسکی خاص قابلیت کے کوئی اثر کر رہا ہے تو دوسرے اعضا اسواسطے کہ انہیں پہلی کی سی قابلیت اور استعداد نہیں ہے اس پہلے حصے کے اثر کو اپنے میں تصرف کرنے سے ضرور قاصر ہونگے یا یوں سمجھو کہ روح گویا آفتاب کی مانند ہے جسکی روشنی تمام جہان میں پھیلی ہوئی ہے مگر پہاڑ اور اونچی اونچی عمارتیں اوسکے مقابل چیزوں پر روشنی پڑنے سے روکتی ہیں۔ ہاں دریچوں دروازوں اور جھروکوں میں اونکی کشادگی اور فراخی کی استعداد کے مطابق داخل ہو کر ان کو روشن کرتی ہے پھر اگر ان جھروکوں وغیرہ میں رنگ برنگ کے شیشے لگے ہوئے ہوں تو آفتاب کی شعاع بھی ان کے رنگوں کے موافق سپید سرخ۔ زرد نیلگوں معلوم ہوگی اسیطرح روح انسانی کی قوت نامیہ بھی ایک ہے لیکن وہ ہر ایک عضو میں اُسکی استعداد اور قابلیت کے موافق پھیلی ہوئی ہے اُس کی زیادہ توضیح و تشریح کے واسطے اُن کلوں اور مشینوں کی مثال پیش کرتا ہوں جو آ رہے دنا نہیں عصر کے گرد و نواح میں ایجاد ہوئی ہیں مثلاً آٹا پیسنے کی مشین دیکھ لو کہ اسکا ایک آلہ

گندم کو چھانتا ہے اور دوسرا اسکو پیسنے کی جگہ میں ڈالتا ہے تیسرا اسکو پیستا جاتا ہے کوئی پھر اس آٹے کو چھانتا ہے کسی سے گندھا جاتا ہے کسی سے ٹکیاں بنتی جاتی ہیں کوئی تنور میں پکانے کے واسطے ہے اور یہ تمام آلات ایکساہی قوت ادراک [illegible] یہاں پہنچ کے چلتے ہیں یہی مطلب امام فخر رازی کے بعض مقامات سے مترشح ہوتا ہے جیسا کہ اونہوں نے کہا ہے کہ انسان جب بندر اور سور وغیرہ جانوروں کی صورت میں مسخ ہوجاتا ہے تو انسانی نفس ویسا کا ویسا اسمیں باقی رہتا ہے چونکہ اوس مسخ شدہ آدمی کی بناوٹ اور شکل و صورت میں بالکل فرق آجاتا ہے۔ لہذا وہ انسانی حرکات و سکنات پر بھی قادر نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ اوسکی نطق میں بھی پورا فرق آجاتا ہے۔ یعنی جب معتدد قوائے زائل ہوجاتی ہیں تو اعضاء موجودہ اور اجزاء ملحقہ ہی قابل نہیں رہتے کہ روح انسانی انمیں پورا پورا تصرف کرسکے بعض محققین کے کلام میں ہماری تقریر بالا کا مضمون نہایت صراحت اور وضاحت سے ملتا ہے جسکو ہم ناظرین کی دلچسپی کے واسطے اسجگہ درج کردیتے ہیں +

وہ یہ ہے کہ انسانی نفس جبتک بدن سے متعلق رہتا ہے تمام قوائے نفسانی حیوانی نباتی اور طبعی کا منبع اور مصدر ہوتا ہے۔ لیکن بدن کے اجزاء اور اعضاء ان قوی کے افعال اور آثار کو مختلف طور پر قبول کرتے ہیں بدن کے بعض اجزاء میں نفس انسانی اپنے اکثر قوائے کیساتھ متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً دل اور دماغ کہ انمیں قوائے ادراکیہ تحریکیہ ارادیہ اور نباتیہ زیادہ کام کرتے ہیں اور بعض اعضاء میں اپنے بعض قوائے کیساتھ کام میں لگا رہتا ہے مثلاً دانت اور ناخن کہ انمیں قوائے طبعی اور نباتی کا اثر پہنچتا ہے نیند اور سخت مدہوشی کی حالتمیں اسکے اکثر قوائے اپنے کام منصبی سے رہ جاتے ہیں جیسے سورج کے غروب ہوجانے کے بعد کسیقدر روشنی سطح زمین پر رہ جاتی ہے یہی حال نیند اور مدہوشی میں نفس انسانی اور بدن جسمانی کا ہے کیونکہ اگر نیند کی حالتمیں نفس تمام اعضاء اور قوائے سے اپنا تعلق قطع کردیتا تو ظاہری اور جسمانی انسان فوت ہوجاتا اور اگر نیند کے وقت بھی اپنے تمام قوی کو کام میں لاتا تو اسحالتمیں بیداری کے سے افعال اور حرکات سرزد ہوتے اور نیند سے جو بات مقصود تھی اوسکا عدم اور وجود برابر ہوتا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مسخ کو بدن میں ماننے سے یہ نہیں لازم آتا کہ اوسکے تمام قوی ہر ایک عضو میں یا تمام اعضاء میں ہر وقت اور ہر حال میں یکساں جاری اور ساری ہوں پس نفس انسانی اگرچہ اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے بغیر احتیاج آلات اور وسائط کے مدرک اشیاء ہے

لیکن چونکہ بدن کے قلعہ میں قید کیا گیا ہے اسواسطے اسکو اپنے کمال اور تصرف سے بھی روکا گیا ہے جسقدر اعضا اور جوارح مخصوص اسکو دستیاب ہو جاویں انپر بخوبی اپنا تصرف کرسکتا ہے اور اپنے کمال کو بھی انہی پر ظاہر کرسکتا ہے ؎

فخر رازی تجرد نفس پر ایک دلیل لایا ہے کہتا ہے کہ جب ہم نفس کے اوصاف میں غور کرتے ہیں تو اسکو صفات جسمانی کے خلاف پاتے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے منافات کی وجہ یہہ ہے کہ جسم کا یہ مانا ہوا خاصہ ہے کہ جب اسمیں کوئی صورت یا نقش منقش ہو جاوے تو وہ دوسری تصویر کو قبول نہیں کرتا تاوقتیکہ پہلی زائل ہو جاوے مثلاً موم پر مثلث کی شکل بنائی جاوے تو جب تک یہ شکل مٹ نہ جاوے اسپر کوئی اور شکل نہیں بن سکتی اور نفس تمام قسم کی عقلی صورتوں کو قبول کرلیتا ہے پس اسپر سے صاف ظاہر ہے کہ نفس کی خاصیت جسم کی تاثیر کی منافی ہے دوسری وجہ مخالفت یہہ ہے کہ ہر دم غور و خوض و تحقیق اور تفکر اور تدبر و تدقیق میں مستغرق رہنے سے روح پر بھی اثر پڑتا ہے اور جسم پر بھی مگر روح اور نفس کا اثر جسمانی اثر کے خلاف اور مخالف ہوتا ہے روح کا اثر یہہ ہے کہ روح مفہومات اور معقولات کے ادراک میں درجہ قوت سے درجہ فعل کیطرف ترقی کرتا ہے اور جسقدر غور و خوض کی زیادہ عادت کریگا اوسیقدر زیادہ ترقی کریگا اور جسم پر یہہ اثر پڑتا ہے کہ اسپر خشکی غالب آجاتی ہے بدن لاغر و ضعیف ہو جاتا ہے اور اگر کچھ عرصہ تک یہ حالت رہے تو مالیخولیا تک نوبت پہنچ جاتی ہے آخر موت کا شکار ہو جاتا ہے یعنے یہی افکار روح کی شرافت اور حیات کا سبب ہیں اور جسم کی موت اور نقصان کا باعث پس اگر نفس انسانی جسم کا کوئی حصہ ہوتا یا اسکے اندر ہوتا تو ایک ہی چیز اوسکی موت اور زندگی کا اور اسکی نقصان اور کمال کا باعث ہوتی اور یہہ محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ روح مجرد ہے اور جسم سے ایک علیحدہ چیز ہے یہی ہمکو مطلوب تھا اب میں کہتا ہوں کہ امام فخر رازی کی پہلی دلیل میں بڑا بھاری مغالطہ ہے ہم کہتے ہیں کہ نفس انسانی پر جسقدر صورتیں اور شکلیں منقش ہوتی ہیں وہ خارجی صورتیں نہیں ہوتیں بخلاف جسمانی نقوش کے کہ یہ نقش و نگار بیرونی اور خارجی اسباب کے واقع ہوتے ہیں بلکہ وہ صورتیں عقلی اور معنوی ہوتی ہیں جنکا ایکساہی جگہ میں منقش ہونا اور ایک ہی محل میں حلول ہونا محال نہیں ہے صرف اسی بنا پر روح کو جسم پر قیاس کرنا درست نہیں بلکہ مغالطہ ہے دوسری دلیل کا جواب یہہ ہے کہ ایک چیز کا حیات و موت اور نقصان و کمال کا سبب ہونا اسوقت محال ہوتا جبکہ موت و حیات یا نقصان و کمال جسمی اور خارجی ہوتے

لیکن جب روح کی حیات اور کمال معنوی اور عقلی ہے اور جسم کی موت اور نقصان حسی اور خارجی تو اجتماع نقیضین محال کیونکر لازم آسکتا ہے کیونکہ محال کے واسطے اعتبار وحدت شرط ہے اور وہ یہاں بالکل مفقود ہے۔

دوسرا چشمہ

روح کے قدیم یا حادث ہونیکا بیان

تمام علماء کا اسمیں اختلاف ہے بعض حادث کہتے ہیں اور بعض اسکے قدامت کے قائل ہیں متقدمین حکماء کا جنمیں افلاطون بھی شامل ہے اور دہریوں کا یہہ خیال ہے کہ روح قدیم ہے پہلی دلیل یہہ ہے کہ اگر روح حادث ہوتا تو فانی اور فاسد ہوجاتا ابد تک قائم دائم نہوتا کیونکہ جسکی ابتدا ہے اوسکی انتہا بھی ضرور ہے اور جسکی ابتدا ہی نہو تو اسکی انتہا کیونکر ہوسکتی ہے اسیطرح جسکی انتہا نہو اوسکی ابتدا بھی نہو گی تو جب نفس کو ابدی مانیں گے تو ازلی خود بخود ہوجائیگا پس قدیم ہونیکے بھی یہی معنے ہیں اس تقریر سے معلوم ہوا کہ روح کو ابدی ماننا بغیر اوسکے ازلی ہونیکے نہیں ہوسکتا اور جو چیز ازلی اور ابدی ہو اُسی کو قدیم کہتے ہیں تو گویا روح بھی قدیم ہوا اور دوسری دلیل یہہ پیش کرتے ہیں کہ اگر روح حادث ہوتا تو مجرد نہوتا کیونکہ حادث کے لئے مادہ اور وقت کا ہونا ضروری ہے پس اگر حادث ہوگا مجرد نہوگا حالانکہ عام حکماء اور فلاسفر اسکو مجردات سے مانتے ہیں اور یہی مادہ سے مجرد ہے اور اکثر ملحد اور زندیق اسکی قدامت کے ثبوت کیواسطے یہ دو حدیثیں پیش کرتے ہیں حدیث اوّل الارواح جنود مجندۃ فما تعارف منہا ائتلف وما تناکر منہا اختلف (ترجمہ) روحیں صف بستہ لشکر ہیں جنکی آپسمیں شناسائی ہوجاتی ہے اور وہ ایکدوسرے سے الفت کرتی ہیں جنکا آپسمیں تعارف نہیں ہوتا وہ باہم اختلاف رکھتی ہیں حدیث دوم کنت نبیا و آدم بین الماء والطین (ترجمہ) میں نبی تھا جبکہ آدم علیہ السلام ابھی پانی اور مٹی میں تھا یعنے میرا روح آدم علیہ السلام کے وجود سے پہلے تھا۔

بود نورم مست انوار دم شمع ازل نور آدم بود اندر آب و گل

دلیل اوّل کا جواب یہہ دیا گیا ہے کہ ابدی ہونیکے واسطے ازلی ہونا ضروری نہیں دیکھو بہشت

وہ روح دنیا کی نعمتیں بعد آخرت کا عذاب وغیرہ والم ابدالآباد تک ہیں حالانکہ یہہ تمام چیزیں حادث ہیں
ان کو کوئی بھی ازلی نہیں کہتا اور یہہ جو کہ **محل حادث محتوف حادث ہے** دلائل قابل الحادث
یعنی ہر ایک حادث چیز کا اوس کی ذات کے اعتبار سے معدوم ہو جانا ممکن ہے اسکے
یہہ معنے نہیں کہ حادث کا معدوم ہونا ضروری ہے بلکہ اسکا صرف یہہ مطلب ہے کہ حادث کا معدوم
ہونا ممکن ہے اور ممکن کے واسطے وقوع بالفعل شرط نہیں کیونکہ ممکن میں وجود اور عدم دونو
مساوی اور برابر ہیں اور وقوع کے واسطے کسی خاص مرجح کی ضرورت ضرور ہوا کرتی ہے پس
جائز ہے کہ ممکن کا عدم کسی غیر کے اعتبار سے محال ہو جائے دوسری دلیل کا جواب بھی یہی
دیا گیا ہے کہ کسی چیز کے حادث ہونیکے لیئے اوسکا مادی ہونا ضروری نہیں کیونکہ اگر حادث
اپنے وجود میں اگر مادے کے محتاج ہوتے تو یہہ سلسلہ یا تو ختم ہی نہ ہوتا یا ایک ہی چیز ایک
ہی اعتبار سے موقوف اور موقوف علیہ ہوتی رہتی جس سے دور اور تسلسل لازم آتا اور وہ
محال ہے پس معلوم ہوا کہ ہر حادث کے لیئے مادے کا وجود شرط نہیں اور اگر یہہ بھی مان لیا
جاوے کہ حدوث کے واسطے مادہ کا وجود لازمی ہے تو اس سے یہہ کسطرح لازم آتا ہے کہ مادہ ایسا
ہو جسمیں ہر حادث حلول کیئے ہوئے ہو یہہ ممکن ہے کہ حدوث اسمیں حلول کیئے ہوئے ہو یا
اوس کے متعلق ہو کیونکہ کیفیت اور یہہ صورت اوس کے تجرد کے منافی نہیں ہے اور احادیث مذکورہ
سے ضرور یہہ ثابت ہوتا ہے کہ ارواح ابدان سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں اور انکیس جو الفت یا دشمنی
جو تعلق بدن کے بعد ہوتا ہے اوس تعارف اور تناکر کی وجہہ سے ہوتا ہے جو تعلق بدن کے پہلے
تھا نہ یہہ کہ ارواح قدیم ہیں اور دوسری حدیث میں صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح
پرفتوح کا بیان ہے کہ وہ آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے درجہ نبوت سے ممتاز تھی اس سے
بھی ارواح کی ازلیت ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ یہی اسکے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے جیسا
آگے چلکر آپ کو معلوم ہو جائیگا صدر شیرازی نے افلاطون کے کلام کی تاویل کی
اس کو حکماء قائلین حدوث کے مطابق بنا دیا ہے کہا ہے کہ ان کی قدامت سے افلاطون کی مراد
ہے کہ روح کے لیئے ایک ایسا وجود ہوتا ہے یعنی عقلی صورتوں کے مطابق ہوتا ہے جو اللہ
کے علم میں ہوتی ہیں اور یہہ عقلی صورتیں ہی ہیں جو افلاطون کے نام سے بھی مشہور ہیں

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

لہذا بعض [illegible] وجود جسمانی کے پہلے ہو چکے ہیں اور بعض کو وجود جسمانی کے ساتھ اور کسی اُن کے نیچے اب سیر کرتا [illegible] یہ بات [illegible] روح ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر ایک شے کی مجردات کے لئے ایسی [illegible] عالم ہیں [illegible] تخصیص کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی بلکہ [illegible] تمام عالم کا قدیم ہونا [illegible] دیکھو کہ ارسطو کا خیال ہے کہ روح بدن کے حادث ہونے کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر روح پہلے سے [illegible] تو [illegible] پہلے سے معطل اور بیکار ہوتا [illegible] حالانکہ قدرت اور حکمت [illegible] تعطیل [illegible] وجہ [illegible] یہ ہے کہ روح طلب کمال کے واسطے پیدا کیا گیا ہے اور طلب کمال [illegible] مفارقت بدن کے بعد تعطیل لازم نہیں آتی [illegible] اپنے کمالات اور عبادات سے جو اُس نے حاصل کی ہیں مزے لیتا اور لذت پاتا [illegible] سے تکلیف پاتا اور رنج اٹھاتا ہوگا کسی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ تعطیل [illegible] لازم آتی جب اس روح کو جسم عنصری کے ساتھ تعلق [illegible] سے پہلے کسی اور قسم [illegible] عقلیہ اور [illegible] اجسام لطیفہ سے تعلق ہوتا - ممکن ہے کہ [illegible] حالت میں کسی اور [illegible] سے تعلق رکھتے [illegible] تو پھر یہ تعطیل کہیں آگر کوئی [illegible] تناسخ ہے حالانکہ تناسخ کئی وجوہ سے باطل ہے چنانچہ [illegible] پہلے کسی اور بدن سے متعلق ہو چکی ہوتی [illegible] حالات یاد ہوتے [illegible] جانتے کہ کسی وقت ہم [illegible] اور [illegible] باطل [illegible] معلوم [illegible] تناسخ [illegible]

سے یہ خرابی لازم آئیگی کہ بسا اوقات کثرت اموات سے ارواح کو اتنے جسم ملنے مشکل ہونگے وہ لٹکتی پھریں مثلاً وبا اور جنگ وجدل کی حالت میں ہزاروں بلکہ لاکھوں جانیں ایک دن میں ضائع اور تباہ ہو جاتی ہیں جس سے اوسیقدر ارواح اجسام سے علیحدہ ہو جاتے ہیں مگر عقل ہرگز نہیں باور کر سکتی کہ فوراً اوسی قدر اجسام ارواح کے لئے تیار اور خالی ہو جاتے ہوں جنمیں وہ اپنا سینگ اڑا سکیں۔ اسواسطے ضرور ہے کہ بعض ارواح بیکار اِدہر اُدہر مارے مارے پھرتے ہوں حالانکہ یہ خیال نہایت بیہودہ اور باطل ہے۔

اور اس قسم کے حادثے کہ ہزار اور لاکھوں مخلوقات ایکدن میں ضائع ہو جاوے اسی قدر بچے اوس دن پیدا نہوں ممکن ہیں چنانچہ جنگ ترکی اور یونان بلکیدن کی لڑائی میں ایک لاکھ سے زیادہ آدمی مر گئے تھے عقل ہرگز باور نہیں کرتی کہ اسیقدر بچے اسدن پیدا ہو گئے ہوں پس تناسخ کے ماننے میں تعطیل لازم آتی ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ ایسا تناسخ اسوقت محال ہوتا جبکہ روح کا اس جہان میں ایک جسم عنصری سے نکلکر دوسرے جسم عنصری ہی میں داخل ہونا شرط ہوتا۔ حالانکہ تناسخ والے اس شرط کو نہیں مانتے بلکہ ان کے نزدیک روح اس جسم کثیف کو چھوڑ کر کسی اور جسم لطیف میں بھی جا سکتا ہے اور یہ اعتراض کہ پہلے بدن کے حالات کیوں یاد نہیں رہتے اسکے کئی وجوہ ہو سکتے ہیں ممکن ہے کہ وہ حالات اور آثار قوت متذکرہ میں محفوظ نہ رہے ہوں یا زیادہ عرصہ گذر جانے سے نسیاً منسیاً ہو گئے ہوں یا نفس دوسرے جسم کی تدبیر میں مصروف اور مستغرق ہونیکی وجہ سے پہلے خیالات اور واقعات کو بھول گیا ہو۔ ہاں اگر اس جسم عنصری سے تعلق شرط ہوتا تو پھر اوس کو گذشتہ واقعات ضرور یاد رہتے مگر چونکہ اوس کو از سر نو دوسرے جسم سے تعلق پیدا کرنا پڑتا ہے اسواسطے مدت کی باتیں اوسے بھول جاتی ہیں جسطرح ہر ایک شخص اپنے بچپن کی باتیں بھول جاتا ہے لیکن جمیع اہل اسلام روح کے حدوث کے قائل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ یا تو وہ جوہر ہوگا یا عرض پس ہر حالت میں حادث ہوگا۔ نیز یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر روح کو قدیم مانا جاوے گا تو تعدد قدماء لازم آئیگا حالانکہ ہنود بھی اپنے

ٹہ جب بصورت محفوظ قوت حافظہ سے زائل ہو جاتی ہے اور ذہن اوسکو دوبارہ لانیکی کوشش کرتا ہے تو اسکو تذکر اور قوت کو متذکرہ کہتے ہیں

زبردست دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ سوائے اللہ جل شانہ کے اور کوئی چیز قدیم نہیں پھر اس
اتفاق کے بعد یہ اختلاف ہے کہ بصورت حادث ہونے کے بدن سے پہلے پیدا ہوتا ہے یا کہ [illegible]
بعض تو ارسطالیس کی طرح یہہ کہتے ہیں کہ روح بدن کے بعد پیدا ہوتا ہے اس کے ثبوت میں
آیت ثم انشاناہ خلقا آخر (یعنے پھر ہم نے اسکو آخر میں پیدا کیا) پیش کرتے ہیں اور
کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے تمام جسمانی اعضاء کو بیان کر کے پھر یہہ الفاظ فرمائے ہیں جس سے
افادہ روح کیطرف اشارہ ہے اور اس حدیث خلق اللہ الارواح قبل الاجساد بالفی
سنین (یعنے اللہ تعالی نے ارواح کو اجسام سے دو ہزار برس پہلے پیدا کیا) کا یوں جواب دیتے
ہیں کہ یہہ خبر واحد ہے اور خبر واحد صریح نص کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور نہ یہہ حدیث اثبات پر
دلالت کرتی ہے کہ ان ارواح سے مراد صرف انسانی ارواح ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے
جواہر علوی۔ افلاکی یا ملائکہ مراد ہوں +

اکثر علمائے اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ ارواح بدن سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں ابن جریر کہتا ہے کہ
کہ تمام امت کا اسی پر اجماع ہے اور حدیث مذکور اگرچہ خبر واحد ہے مگر یقینی اور قطعی ہے اور آیت
مذکور اسکا مقابلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسکی دلالت ظنی ہے اگرچہ الفاظ قطعی ہیں اسواسطے ہر ایک
کو ایک دوسرے پر ایک قسم کی ترجیح ہے پس ہر دو برابر ہو گئے جس آیت میں اخذ میثاق کا ذکر ہے
وہ آیت بھی حدیث مذکور کی تائید کرتی ہے اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں جن سے حدیث مذکور [illegible] اسکی موید ہے
کا مطلب بخوبی معلوم ہوتا ہے چنانچہ حدیث الارواح جنود مجندۃ بھی جو اوپر گذر چکی ہے
لیکن آیت ثم انشاناہ خلقا آخر سے ثابت نہیں ہوتا کہ روح جسم کے بعد پیدا ہوتا ہے نیز
[illegible] کی اس حدیث ان احدکم یجمع خلقہ فی بطن امہ (یعنے ہر ایک پیدائش ان
[illegible] ہو جاتی ہے) سے بھی اسکا پیدا ہونا مراد نہیں کیونکہ اس کے بعد یہہ الفاظ ہیں
فینفخ فیہ الروح (پھر اسمیں روح پھونکا جاتا ہے) اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ بدن سے پہلے
[illegible] روح کی تعریف سابق میں نقص آتا ہے کیونکہ اسکی تعریف میں جسم کا اعتبار رکھا گیا
ہے اسواسطے یہ قول درست ہے کہ روح جسم کے بعد پیدا ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ وہ
گذشتہ تعریف روح کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ جب

اس روح کو بدن سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور جو وجود اسکو جسم کیطرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتا ہے وہ وجود نسبتی اور اضافی ہے اور اسی وجود نسبتی کے اعتبار سے اسکی تعریف میں تمام جسم اور بدن ماخوذ ہوتا ہے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ روح ایک روحانی جوہر ہے اسکی تعریف میں جسم کو دخل نہیں ہوتا۔ اگر اسکی ذاتی تعریف میں جسم کا ضروری لحاظ ہوتا تو چاہیے تھا کہ اجسام سے علیحدگی سے بعد اسکا وجود نہ رہتا حالانکہ اس کے ابدی ہونے پر سب کا اتفاق ہے اس سے اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ اجسام سے علیحدگی کے بعد بھی اوس کو کسی قسم کا وجود حاصل رہتا ہے پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ قبل از ابدان بھی ایسے ایسا ہی وجود حاصل ہوتا ہے جیسا کہ بعد از مفارقت اجسام اسفار میں ہے کہ نفس انسانی کی کوئی خاص صورت اور معین صورت نہیں ہے بلکہ اسکی شکلیں اور صورتیں مختلف ہوتی ہیں کیونکہ یہہ روح جملہ اقسام کی صورتیں اور جمیع انواع کے اوضاع قبول کر لینے کے قابل ہے اور پیدائش کے ہر ایک درجے میں اسکی شکل نئی اور تشخص جدا ہوتا ہے پس جس چیز کی یہ حالت ہو اوسکا علم و ادراک نہایت مشکل ہے جو لوگ اسکی تعریف کرتے ہیں وہ صرف بدن کے اعتبار سے کرتے ہیں ورنہ اسی قسم کا روح تمام حیوانات میں پایا جاتا ہے لیکن وہ روح مجرد جو بدن سے تعلق چھوڑنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اوس کی صرف اتنی تعریف ہے کہ وہ محل علوم ہے اور جب علم منقسم نہیں ہو سکتا تو اوسکا محل بھی ایسا ہونا چاہیے جو صورت انقسام سے پاک ہو پس معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ بسیط الذات ہے اور بسیط کی یہہ تعریف ہے کہ اوس کے واسطے فنا نہیں ورنہ لازم آتا ہے کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم ہو نیز بالفعل بھی موجود اور معدوم ہونیکی صلاحیت رکھتا ہو اور یہہ بات بالکل باطل ہے۔

نور روحانی

جب میں اُن علماء کے اقوال کو دیکھتا کہ بعض تو اس روح کو مجرد خیال کرتے ہیں اور بعض اس کے مادی ہونیکے قائل ہیں پھر میں اُن کے دلائل میں غور کرتا تو اکثر میرے خیال میں یہی آتا کہ یہہ صرف لفظی نزاع ہے ورنہ یہہ روح دو قسم کا ہے ایک روح الٰہی ہے جس سے تمیز ہشیار کا ادراک اور جملہ معقولات کا تعقل ہوتا ہے پس جو لوگ روح کو مجرد کہتے ہیں وہ روح سے یہی الٰہی روح مراد لیتے ہیں

دوسرا روح حیوانی ہے جو حس و حرکت کا منبع ہے اور اسی پر اعتدال مزاج کا انحصار ہے اسی واسطے جو لوگ روح کو مادی اور صفائی کہتے ہیں اون کے روح سے یہی دوسرا روح مراد ہے موت بھی اوسی دوسرے روح پر وارد ہوتی ہے اور آیت اللّٰہ یتوفی الانفس حین موتھا سے جو ثابت ہوتا ہے کہ نفس کو موت عارض ہو جاتی ہے وہ یہی روح حیوانی جسمانی ہے اور یا روح ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کے اعتبار اور حیثیات مختلف ہیں لہذا کیسے ایک وجہ سے یہی مجرد کہلاتا ہے اور دوسرے اعتبار سے مجسم ہونے سے موسوم ہوتا ہے جس شخص نے جس حالت اور جس حیثیت کا خیال اپنے دل میں ٹھان لیا ہے اوسی خیال کے مطابق اس نے اپنا حکم لگا دیا ہے اور یہ خیال میرے نزدیک بہت مضبوط معلوم ہوتا تھا یہانتک کہ کبھی میں یہ ارادہ کر بیٹھتا تھا کہ اس خیال کو بطور تشاکم ایسے سبیل توفیق ظاہر کردوں لیکن صرف اسی واسطے قلم کو روک رکھتا تھا کہ اس سے پہلے کسی نے بھی اس طرف اشارہ نہیں کیا البتہ آیت مذکورہ پر بحث کرنے والوں نے کسیقدر دوسرے عنوان و طریق سے بیان کیا ہے جس سے دونوں روحوں کے درمیان اور کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا اور نہ جو اس کے تعدد کے قائل ہیں البتہ صدر شیرازی رحمۃ اللہ علیہ کی کلام میں اس کی تشریح دیکھی گئی اور نیز ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے فتوحات میں اس کی تفصیل نظر پڑی چنانچہ صدر شیرازی فرماتے ہیں کہ صاحب عوارف نے کتاب قوانین سے نقل کرکے کہا ہے کہ روح علوی سماوی عالم امر سے ہے اور روح حیوانی بشری عالم خلق سے

روحِ علو آمدہ امر ورود

روحِ کسا و آمدہ گاہِ ورود

اور یہ حیوانی روح علوی سماوی روح کا محل اور مورد ہے اور حیوانی روح ایک جسم لطیف اور حس و حرکات کا منبع اور مصدر ہے اور یہ روح تمام حیوانات میں پایا جاتا ہے اور یہی روح ہے جو آخر فنا ہو جاتا ہے علم طب میں بھی اسی سے بحث ہوتی ہے اسی سے اعتدال مزاج ہوتا ہے اور روح انسانی اسواسطے کہ روح حیوانی میں حلول کئے ہوئے ہوتا ہے اوس سے علیحدہ اور مبائن ہے اور اس میں بہ نسبت دوسر کے ایک زائد وصف ہے جس سے وہ محل نطق و الہام ہوتا ہے اور آیت ونفس وما سوّاھا

فالہمہا فجورہا وتقوٰہا آیۃ [illegible] روح انسانی امر رب [illegible] انسانی
اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا اپنے عالم امر سے [illegible] اور اس عالم میں اوس کی ایک جز کیا جیسا
عالم خلق میں آدم کی ایک جزء [illegible] روح کے درمیان [illegible] سلسلہ
قائم ہو گیا جیسا کہ آدم اور حوا کے درمیان [illegible] قائم تھا [illegible] ماں باپ سے
پیدا ہوا اور جو روح حیوانی اوسکا [illegible] عالم خلق سے ہے
حضرت ابن عربی کہتے ہیں [illegible] اور [illegible]
کہ ہر قسم کے وجود [illegible] ہیں اور ہر ایک [illegible] کی قدر
نوعیت [illegible] ہے [illegible]

[illegible]

فصل [illegible] بیان

یعنی مبادی (نفس انسانی) ہر ایک [illegible] قبولیت [illegible]
کے لیے [illegible] حالت [illegible]
حقیقت کا جاننا اور ماہیت کا پہچاننا واقعی سخت مشکل ہے اور جو لوگ اسکی حقیقت کہتے ہیں
وہ درحقیقت بدن اور روح کے عوارض کے تعلق [illegible] ہے اور جو شخص اسکی بات
چاہنے سے [illegible] اسکی مثال اوس شخص کی طرح ہو
[illegible] ہے
روح کی ہر ایک تعریف پر ایسے اعتراضات وارد ہوتے ہیں جنکا جواب [illegible]
مثلا یہ اعتراض کہ اگر روح [illegible] اگر روح عقلی اور روحانی ہے
تو اوسکا بدن سے تعلق پکڑنا بالکل محال ہے حالانکہ [illegible] لذت و رنج و خیر [illegible]
آثار اور انفعال [illegible] ۳۴ [illegible]
[illegible] کیوں ہے اور جب ان سوالوں کا جواب نہیں آتا تو [illegible] اور کہتے ہیں
کہ یہ جز نہیں [illegible] کہا جاتا ہے کہ مرنے کے بعد باقی نہیں رہتا [illegible]
حالانکہ [illegible] نہیں بعض [illegible] انکار [illegible]

بخوبی جانتے ہیں کہ روح کی حالت اور کیفیت مختلف ہے۔ باوجود بسیط ہونے کے پھر اس کیلئے کئی وجود ہیں بعض وجود اس جسم عنصری کے پہلے بعض اسکے ساتھ اور بعض اسکے بعد۔ اور وہ بباعث اپنی علت تامہ اور سبب کامل کے ابدان سے پہلے موجود ہے کیونکہ علت تامہ سے معلول علیحدہ نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نفس انسانی اپنے بنانے والے اور پیدا کرنیوالے کیساتھ موجود رہتا ہے لیکن اس روح کا اجسام عنصری میں تصرف کرنا اور اُن سے کام لینا خاص استعداد مقررہ قابلیت اور شرائط معینہ پر موقوف ہے اور یہہ بات ظاہر ہے کہ نفس بدن کی استعداد کامل ہو چکنے کے بعد حادث ہوتا ہے اور کمال حاصل کر لینے کے بعد باقی۔ قائم اور دائم رہتا ہے کیونکہ اوسکا سبب کامل اور بنانے والا بھی ہمیشہ اور باقی ہے اور جب یہ معلوم ہے کہ اس کے سبب کا وجود ابدان اور اجسام سے پہلے ہے تو جاننا چاہیئے کہ وہ بھی باعتبار کمال وجود اور جسم عنصری سے مستغنی ہونے کے بدن سے پہلے موجود ہے اور جو کمال اس روح کو تعلق بدن سے حاصل ہوتا ہے وہ اسکی ظاہری پیدائش کے اعتبار سے ہے اور بدن کے استعداد کی شرط روح کے واسطے اس دنیا کی پیدائش کو لحاظ اور اعتبار سے ہے۔ اور یہہ اوس کے امکان اور تغیر کی حیثیت سے ہے نہ اس کے وجوب غنا کی صورت کیونکہ اگر بدن روح کے کمال وجودی اور ذاتی کیلئے شرط ہوتا جیسا کہ باقی حیوانات میں ہے تو بدن کے زائل ہو جانے سے روح بھی زائل ہو جاتا اور اپنا کام نہ کر سکتا۔ جیسا کہ کاریگر اوزار نہ ہونے کے سبب سے اپنا کام نہیں کر سکتا مگر دلائل قاطعہ سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کیلئے قوائے عقلیہ ہیں اور روح اپنے تمام کلیات اور عقلیات میں بذات خود تصرف کر سکتا ہے اس تصرف میں اوس کو کسی جسمانی اوزار کی ضرورت نہیں اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ روح بدن کا بھی محتاج نہیں پس اسی اعتبار سے روح عالم صفاتی اور حادث ہونے سے پاک ہے پس حق بات یہ ہے کہ نفس انسانی باعتبار تعلق اور افعال جسمانی حادث ہے اور بقا و تعقل ذاتی کے اعتبار سے قدیم اور مجرد ہے جو اجسام میں اسکا تصرف جسمانی اور حادث ہے اور اس خیال سے کہ وہ اپنی ذات اور بنانے والے سبب کامل کو جانتا اور پہچانتا ہے روحانی ہے پس اس نفس انسانی کا ایک وجود عالم عقل میں ہے اور ایک وجود عالم حس طبیعت میں اسی واسطے یہاں کا وجود دوسرے کے وجود ... ہے اور اسکے عالم عقل میں ... پہلے وجود ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے لیے حیثیت

تعلق بدن وجود عقلی ہے بلکہ اس سے مراد ہے کہ نفس انسانی کیلئے علاوہ اس وجود کے جو اُس کو تعلق بدن سے حاصل ہے ایک اور وجود عقلی اور روحانی ہے پس اس صورت میں یہ اعتراض نہیں لازم آئیگا کہ جب نفس اس بدن عنصری سے فارغ ہو جائیگا تو پھر معطل اور بیکار ہو جائیگا یہ تعطیل تو اُس صورت میں لازم آتی اگر یہ کہا جاتا کہ نفس باعتبار نفس بدن عالم عقل میں مصروف ہے بلکہ اُس وقت روح عالم عقل میں باعتبار اپنے وجود عقلی کے اپنے کام میں مشغول رہتا ہے لہذا اس کو جسم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اس حیثیت سے کہ وہ نفس بدن ہوتا ہے وہ اُسکی تدبیر اور تصرفات میں مشغول رہتا ہے اس تقریر سے اُس شبہ کا جواب بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ روح کے قبل از ابدان پیدا کرنے سے کیا فائدہ ہے اور ایک اور مقام میں ابن عربی رحمۃ اللہ کا قول ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ نفس انسانی عقلی طور سے تو مجرد ہے اور تصرف بدن کے اعتبار سے مادی اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے مخلوق اور مجعول ہو اور دوسرے اعتبار سے غیر مخلوق جسطرح جائز ہے کہ ایک چیز ایک حیثیت سے جوہر ہو اور دوسرے لحاظ سے عرض مثلاً وہ صورت جو ذہن میں قرار پا چکی ہے پس باعتبار ماہیت کے جوہر ہے گر موضوع سے مستغنی بھی ہے اور باعتبار اس وجود ذہنی علمی کے عرض ہے اور محل موضوع کی محتاج بھی ہے پس جب انسانی نفس اپنی ذات کی حیثیت سے مجرد ہوا اور اپنے افعال اور تصرفات کے لحاظ سے مادی تو یہ اُسی فعل و تصرف کے لحاظ سے بدن کی پیدائش کے بعد پیدا ہوتا ہے اور اسی جسم خاکی کے زائل ہونے سے زائل بھی ہو جاتا ہے لیکن نفس انسانی اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے بدن کا محتاج نہیں جسم کے فناء و فساد سے روح میں فناء و فساد کو دخل نہیں ہوتا اور نہ اوس کو کوئی عوارض مادی لاحق ہوتے ہیں غرض انسانی نفس کے مختلف اعتبارات اور بہت سے درجات ہیں اپنی بعض صفات کے باعث عالم امر میں شامل ہے قل الروح من امر ربی میں ایسے ہی روح کیطرف اشارہ ہے اور اپنے بعض صفات کے لحاظ سے عالم خلق میں داخل ہے۔ آیت منہا[1] خلقناکم وفیہا نعیدکم ومنہا نخرجکم تارۃ اخری میں اسیطرف اشارہ ہے یہ حدوث اور تجدد جو اوپر ذکر کیا گیا ہے اس کے بعض حالات اور صفات پر طاری ہوتے ہیں جب نفس انسانی عالم خلق سے ترقی کرتے ہوئے

[1] یعنی اسی زمین سے تمکو پیدا کیا ہے اسی میں پھر تم کو ملا دینگے پھر دوبارہ تم کو اسی سے اٹھائینگے ۔

عالم ارواح میں پہنچا ہوا اسکا وجود نفس قبلی یا حوادث سے خالی ہوتا ہے اس حالت میں اوسکو
جسم اور جسمانی اعراضات کی حاجت نہیں رہتی اور نہ اوس کے اوس کی ذات و صفات میں کوئی خلل یا
نقصان یا فساد واقعہ ہوتا ہے جسمانی امراض میں طبائع انسانی پر جسقدر صدمات پہنچتے ہیں
اوس سے اوسکو کچھ نقصان نہیں پہنچتا صرف اوس تعلق اور تصرف بدنی میں نقصان آجاتا ہے۔
کیونکہ اسکا وجود صدوری اوس کے وجود لقائی سے متغایر ہے اسواسطے کہ وجود حادث مادی
اور وجود باقی مجرد اور حوادث سے خالی ہیں روح کے حالات آثار روح کی کمالیت اور افعال اور
صفات کے برابر نہیں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ روح باعتبار تعلق بدن حادث ہے اور اپنے کمال
و لقاء کے لحاظ سے روحانی عقلی مجرد اور مادہ سے خالی ہے اسکی مثال یوں سمجھئے کہ ابتدا
میں بچے کو رحم کی ضرورت پڑتی ہے مگر جب باہر آجاتا ہے پھر رحم کی ضرورت نہیں رہتی پھر اگر
رحم خراب یا بیمار ہو جاوے تو اسکی خرابی سے بچے کی زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑتا ابن عربی نے
ایک اور جگہ لکھا ہے کہ نفس انسانی اپنی قابلیت اور جوہری صلاحیت کے باعث درجہ حساس سے
لیکر مرتبہ تعقل و ادراک تک کئی پلٹے کھاتا ہے ایک اور جگہ فرماتے ہیں تمام اجسام طبعی کے واسطے
ایک ہی ذات ہے یہ ذات اس جسم طبعی کا وجود کہلاتا ہے اور یہی اوس کے تشخص خارجی ہونے کی
سے اپنے غیر سے ممتاز ہوتا ہے لیکن ایسا بھی ہے کہ وہ تمام حرکات و سکنات کا منبع و مبدأ ہو
اسے نفس طبعی کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ وہ محرک ہے [illegible] کہلاتا ہے [illegible]
طبیعت اور [illegible] کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور کسی جگہ حواس کے نام سے [illegible] اور کہیں خیال کے نام
سے پکارا جاتا ہے اور کبھی عقل کے لقب سے ملقب ہوتا ہے گویا ایک ہی نفس اپنے مختلف [illegible]
غاذی، نامی، شام، ذائق، سمیع، بصیر، متخیل، عاقل وغیرہ صفات ذاتی اور مجردی سے
موصوف ہوتا ہے باوجود اختلاف صفات کے جوہر بسیط غیر منقسم ہے اور اللہ تعالیٰ نے [illegible]
اپنی ذات و صفات کی مثال بنا کر اس جہان میں اپنا خلیفہ [illegible] ترکیبات سے اسکی معرفت کرائی
معرفت کا ذریعہ بنایا ہے حضرت ابن عربی رحمۃ اللہ نے فتوحات کے ایک اور مقام میں
فرماتے ہیں کہ جو شخص روح کو عرض و جسم خیال کرتا ہے وہ نہایت ضعیف العقل ہے ایسے مریض

لہ یعنی غذا حاصل کرنے والا بڑھنے والا سونگھنے والا چکھنے والا سننے والا دیکھنے والا خیال کرنے والا سمجھنے والا۔

عقل کو چاہیئے کہ اپنے آپ کو ایسی چیزوں سے دور رکھے صاحب الکنز فرماتے ہیں روح کے متعلق جتنے اقوال ہیں سب کے سب اجتہادی ہیں جو اکثر متعدد آیتوں اور ضعیف حدیثوں سے لئے گئے ہیں بہتر یہ ہے کہ اُسکی حقیقت میں سکوت کیا جاوے اور اُسکا علم شارع کے حوالہ کیا جاوے کیونکہ سوائے شارع کے اور کسی سے اُسکی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی لیکن شارع کیطرف سے کوئی ایسا قول وارد نہیں ہوا جس سے روح کی حقیقت کا کچھہ سراغ مل سکے اور میں سمجھتا ہوں کہ اگرچہ یہی بات قابل اعتماد اور لائق اعتقاد ہے مگر میری یہ آرزو ہے کہ علما نے جو وہ اقوال اور دلائل جو انہوں نے روح کی قدامت اور حدوث کے بارے میں ذکر کیے ہیں نقل کر دوں تاکہ تیرے ذہن اور فہم کا دائرہ وسیع ہو جاوے اور تو میدان مباحثہ کا شیر بنکر اس زمانے کے علماء کی تقلید سے چھوٹ جاوے ۔ اب اسمیں بھی اختلاف ہے کہ آیا سب نفوس ناطقہ کی ماہیت ایک ہی ہے یا اپنی حقیقت اور ماہیت میں ایکدوسرے سے مختلف ہیں اور اُن کے افعال حرکات کا اختلاف اُنکی ماہیت کے اختلاف کی وجہ سے ہے یا نہیں اس مقام کو صاحب مقاصد نے بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے ؎

چند الفاظ مصطلحہ حکما کی شرح

(جوہر) علماء متکلمین[1] کے نزدیک جوہر وہ شئے ہے جسکا عدم وجود دونو مساوی ہیں اُسکے عدم سے وجود میں آنے یا موجود سے معدوم ہونے کے لئے کسی مرجح کی ضرورت نہیں پھر اُس جوہر کو حادث جانتے ہیں کیونکہ وہ ہر ممکن کو حادث خیال کرتے ہیں اسلئے اُسکی یوں تعریف کرتے ہیں کہ جوہر حادث اور اپنے جوہر و ماہیت کے اعتبار سے محدود ہوتا ہے مگر اوسکا کوئی

---

[1] جب فلسفہ یونانی کا عربی میں ترجمہ ہوا اور لوگ اس کی تحصیل میں مصروف ہوئے بہتوں نے ایسے اثر سے ہوا ہو کر اصول اسلام پر اعتراض شروع کر دیئے کیونکہ انکی طبیعتیں الحاد کیطرف مائل ہوگئی تہیں اُسوقت علمائے ربانی کو ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلام کو فلسفہ یونانی کے زہریلے اثر سے محفوظ رکہا جاوے اسلیئے علماء کی ایک جماعت نے اسلام کی حمایت کے واسطے کچہ قواعد اور اصول عقلیہ مقرر کئے جنسے وہ بعض مسائل حکماء یونان کی تردید کرتے تہے بعض کو تسلیم کرتے تہے اور بعض کے درمیان موافقت دیتے تہے ایسے علماء کو اہل کلام یا متکلمین کہتے ہیں ؎

مکان مخصوص ضرور ہوتا ہے۔

ایسی چیزوں کا علم بذریعہ حس ہوتا ہے یعنے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلانے مکان میں ہے یا یہاں ہے یا وہاں ہے اس تعریف کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی ذات اون کے نزدیک جوہر نہیں نہ اوسپر لفظ جوہر کا اطلاق کرتے ہیں۔ حکما ہر چیز موجود قایم بنفسہ کو خواہ حادث ہو خواہ قدیم جوہر کہتے ہیں مگر ان کے نزدیک جوہر مجرد قدیم ہے اور جوہر مادی حادث۔

اصطلاح الفنون میں ہے کہ صاحب عقائد نسفیہ نے ذکر کیا ہے کہ عالم صرف دو قسم پر ہے عین یا عرض خواہ کوئی چیز ہو اگر بنفسہ قایم ہے تو عین ہے ورنہ عرض پھر عین جوہر ہے یا جسم اگر یہ عین دو یا زیادہ چیزوں سے مرکب ہو تو جسم ہے ورنہ اسی کا نام جوہر ہے اور یہی ناقابل تقسیم ہے اور جسم و جوہر کی یہ تعریف اس خیال پر بنی ہے کہ جوہر وہ ہے جس کے اور جز نہیں اور جسم وہ ہے جو کئی جوہروں سے ملکر بنے اس معنے کے اعتبار سے جوہر جزء لا یتجزی کا مترادف ہے اور جسم کا قسیم یہ متقدمین کی اصطلاح ہے لیکن متاخرین جوہر کو عین کا ہم معنی بتلاتے ہیں اور جس جوہر کے اجزا نہو سکیں اوسکو جوہر فرد کہتے ہیں صاحب مواقف نے بعض متکلمین کا قول ذکر کیا ہے کہ وہ جوہر کو متحیز بالذات کہتے ہیں اگر وہ کسی جہت سے بھی قابل تقسیم ہو جاوے تو وہ جسم ہے اور اگر کسی طرح قسمت کو وہ قبول نکرے تو وہ جوہر فرد ہے یہ مذکورہ بالا جوہر کی تقسیم کا انحصار اوس شخص کے نزدیک ہے جو جوہر مجرد کے وجود کا قائل نہیں لیکن امام غزالی اور راغب اصفہانی کے نزدیک جو جوہر مجرد کے قائل ہیں یہ حصر درست نہیں بلکہ اُن علما کے نزدیک عالم کی تقسیم اس طرح ہے کہ جو چیز قائم بنفسہ ہو وہ جوہر ہے پھر یہ جوہر اگر کسی خاص مکان میں محدود نہیں تو یہ جوہر مجرد ہے اور اگر کسی مکان میں محدود ہے تو جسم ہے اوسی کو جوہر فرد بھی کہتے ہیں اور جو چیز قایم بالذات نہیں بلکہ اوسکا وجود کسی دوسرے وجود کے سہارے سے قائم ہے تو وہ عرض ہے بعض حکماء کے نزدیک جوہر وہ وجود ممکن ہے جسکو کسی مکان و محل کی ضرورت نہو اور عرض وہ وجود ممکن ہے جو اپنے وجود کے قیام میں کسی مکان یا محل کا محتاج ہو علامہ تفتازانی نے اسکے یہ معنی کہے ہیں کہ عرض کا اپنا وجود وہی ہوتا ہے جو اوسکو اپنے موضع اور محل میں حاصل ہوتا ہے یعنی اوسکا انتقال محال ہے مثلاً سیاہی کا وہی وجود ہے جو اوسکو کسی جسم کے اندر حاصل ہو اور جسم سے

علیحدہ ہو کر اُسکا پایا جانا محال ہے اور جسم کا جو وجود کسی حیز و مکان میں ہوتا ہے وہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک مستقل وجود ہوتا ہے اور حیز کا وجود اس سے الگ ہوتا ہے گویا یہاں ہر دو وجود مستقل بالذات ہوتے ہیں اور جسم کا وجود اپنے حیز سے منتقل ہو سکتا ہے اور تمام جواہر علیا اقالیب کواکب ارواح مجردات میں داخل ہیں اسی مجرد کی تعریف حکما متکلمین یوں کرتے ہیں کہ وہ ایسا وجود ممکن ہے جو نہ متحیز ہے اور نہ کسی متحیز میں حلول کئے ہوئے ہوتا ہے مولوی عبد الحکیم نے مواقف کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ جو ممکن الوجود نہ متحیز ہو اور نہ کسی متحیز میں حلول کئے ہوئے ہو وہ حکمائے متکلمین کے اتفاق سے مجرد کہلاتا ہے اسکا حادث یا قدیم ہونا موجود و معدوم ہونا یا ہر دو کا محتمل ہونا یہ سب احتمال اوس کی تعریف سے خارج ہیں اسی واسطے حکما اس کے وجود اور قدامت پر دلیل لاتے ہیں جمہور متکلمین کا یہ قول ہے کہ دلیل سے اوسکا وجود ثابت نہیں ہوتا جائز ہے کہ موجود ہو ممکن ہے کہ معدوم ہو نیز مجرد کو مفارق بھی کہتے ہیں یعنے ایسی چیز جو جملہ حواس کے ادراک سے خارج ہو بعض حکما کا قول ہے کہ مجردات دو قسم کے ہیں ایک وہ مجرد ہیں جو اجسام میں تاثیر ڈالتے ہیں اور اپنی تاثیر سے ان اجسام کی تدبیر و ترتیب کرتے ہیں دوسرے وہ مجرد ہیں جو اس تعریف سے الگ و علیحدہ ہیں قسم اول کے تمام مجردات آسمانی عقول ہیں شرع میں جنکو ملاء اعلی کہتے ہیں۔ قسم دوسری اجسام فلکیہ ہیں جنکو شرع میں ملائکہ کہتے ہیں اسی طرح ملائکہ سفلی عناصر کا انتظام کرتے ہیں ان میں سے بعض بعد عناصر بسیط کی ترکیب و تفریق میں مشغول رہتے ہیں ان کو ملائکۃ الارض کہتے ہیں اور حدیث جاءنی ملک البحار و ملک الجبال و ملک الامطار و ملک الارزاق میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے اور بعض اشخاص جنسیہ اور افراد شخصیہ انتظام کرتے ہیں انکو نفوس ارضیہ کہتے ہیں جیسے نفوس ناطقہ بہر ان ملائکہ سفلیہ کی ایک ایسی قسم ہے جو بالکل خیر و صلاح بالذات ہیں انکو ملائکہ کروبین کہتے ہیں جو ہمیشہ اللہ تعالے کے جلال کے نورانی دریا میں مستغرق رہتے ہیں انکو دوسرے اجسام کے انتظام کی فرصت نہیں رہتی دوسری قسم اسی ملائکہ سفلیہ کی وہ ہے جو بالطبع مضر اور بد بالذات ہوتے ہیں انکو شیاطین کہتے ہیں تیسری قسم وہ ہے جو نیکی اور بدی کو قبول کرتے ہیں یعنی نیکوں کی صحبت سے نیک اور بدوں کی رفاقت سے بد ہو جاتے ہیں

لہ یعنے میرے پاس سمندروں پہاڑوں اور بارانوں اور رزقوں کے فرشتے آئے۔ ابو الضیاء

[illegible]

جو بلا [illegible] (بدیہی) وہ امور جنکا ادراک [illegible]

اسکو بدیہی کہتے ہیں جیسے کل اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے یا ایک عدد دو کا نصف ہوتا ہے یا جیسے آگ
کی گرمی اور پانی کی سردی (نظری یا فکری) وہ امور جنکا ادراک و تعقل بغیر غور و فکر کے
حاصل نہیں ہوتا اور جو بغیر دلائل عقلی کے سمجھ میں نہیں آتے ان کو امور نظری کہتے ہیں جیسے
جہان حادث ہے (تعقل اور معقول) کسی چیز کو اسکے لوازم اور صفات سے مجرد سمجھنا
تعقل کہلاتا ہے اور کبھی اس سے مطلق جاننا بھی مراد ہوا کرتا ہے خواہ چیز معلوم مجرد ہو یا مادی
اسی کو علم کہتے ہیں اور معقول وہ چیز جسکا علم ہو خواہ مادی ہو یا مجرد بسیط ہو یا مرکب پھر معقولات
دو قسم کے ہوتے ہیں اولیہ ثانیہ انکی بحث بڑی بڑی کتابوں میں نہایت بسط کے ساتھ مندرج
ہے مگر یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ جملہ معلومات کبھی موجود فی الخارج ہوتے ہیں اور
کبھی موجود فی الذہن اور ان تمام امور ذہنی کو خارج میں جنکا وجود نہیں ہوتا امور اعتباری
ذہنی صورتیں اور معقولات ثانیہ بھی کہتے ہیں یہ قسم ہرگز خارج کے مطابق نہیں ہوتی کیونکہ
ہم ایک معدوم چیز کا تصور تو کر سکتے ہیں مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ذہنی صورت معدوم کے مطابق ہے
اسواسطے کہ معدوم محض نابود اور عدم مطلق ہوتا ہے پس مطابقت کیسی (طبع و طبیعت)
وہ خواص جو انسان اور دیگر کائنات کی جبلت واقع ہوئی ہے طبیعت کہلاتے ہیں مثلاً کھانا
پینا سونا جاگنا احتباس استفراغ وغیرہ آثار خلقیہ جو ہمارے ارادے سے زائل نہیں ہو سکتے
اور قوت غریزی بھی اسی میں داخل ہے لفظ طبع عربی مصدر ہے سید جرجانی نے اسکی تعریف میں
کی ہے کہ طبع ایک قوت ہے جو انسان کو کمال طبعی تک پہنچانے کے واسطے بدن میں جاری ہے۔
ابو البقاء کا قول ہے کہ اصطلاح علماء میں طبیعت کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے منجملہ یہ کہ مبدء
جسم کو بھی طبیعت کہتے ہیں بعض نے طبیعت اور طبع میں یہ فرق کیا ہے کہ طبیعت مبدء حرکت ہے
بشرطیکہ اسمیں شعور اور ارادہ نہو اور طبع مطلقاً مبدء حرکت ہے خواہ اسمیں شعور ہو جیسے حیوانی حرکات
یا شعور نہو جیسے کشتی کی حرکت گویا ان دونوں کے مفہوم میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہے
سید جرجانی نے مطول کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ طبیعت جسم کی وہ قوت ہے جس سے بیشعور

اور مشاہدہ ہوگا کہ بیشک زینت کہا ہوا ہے
تجربہ یا بعض شروع میں لفظ طبیعت کا استعمال ایک معنی میں ہے جیسے طبیعت کے بارہ میں آیا ہے
چنانچہ اکثر لکھا ہے کہ لفظ طبیعت کا مفہوم عام ہے بے شعور اور بے ارادہ کیلئے بھی اور با شعور اور با ارادہ
کیلئے واسطے بھی مگر لفظ طبیعت کے مفہوم میں عدم ارادہ اور بے شعوری داخل ہے اور لفظ طبع کبھی
طبائع کے معنے میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی طبیعت کے مفہوم میں شرح اشارات میں ہے کہ کبھی طبیعت
کی تعریف میں ایک ہی طریقہ پر کی قید زیادہ کر کے کہا کرتے ہیں کہ طبیعت وہ ہے کہ جس سے جسم ہمیشہ
ایک ہی طریقہ پر ذاتی طور سے متحرک یا ساکن ہو سکے حکمۃ العین کی شرح میں جو مضمون نفس
نباتیہ کی تعریف میں لکھا گیا ہے وہ اس معنے کی تائید کرتا ہوا کہتا ہے کہ جس قدر افعال کہ اجسام
سے صادر ہوتے ہیں یا تو ادراک ارادہ سے صادر ہوتے ہیں یا بغیر ارادہ و شعور کے پھر ہر ایک
کی دو قسمیں ہیں بعض افعال ارادیہ وہ ہیں جو ہمیشہ ایک ہی طریقہ پر ہوتے ہیں جیسے افعال
فلکیہ اور بعض وہ ہیں جنکا صدور مختلف طریقہ پر ہوتا ہے جیسے حیوانی حرکات کیونکہ افعال حرکت
اور ہر لحظہ ایکدوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور جو افعال بے شعور و بے ارادہ صادر ہوتے ہیں وہ
بھی دو قسم پر ہیں بعض ہمیشہ ایک ہی طرز پر صادر ہوتے ہیں جیسے قوت تسخیر جو اربعہ عناصر میں پائی
جاتی ہے مثلاً اجزاء ارضیہ ہمیشہ اسفل کیطرف رجوع کرتے ہیں اور اجزاء آتشی ہمیشہ علو کی طرف
بعض مختلف جہات اور اعتبارات سے صادر ہوتے ہیں جیسے افعال نباتی اور حیوانی طول و عرض
وغیرہ میں ظہور پکڑتے ہیں قوت تسخیر کو قوت طبیعت بھی کہتے ہیں اور باقی قوا ان کو نفس کے نام سے
تعبیر کرتے ہیں حواشی جمعیتی میں لکھا ہے کہ طبیعت سے ایک ایسی قوت بھی مراد ہوا کرتی ہے
جو انسانی کمالات کی محافظ ہے اور نفس کے تمام قوای میں سے ایسی قوت کا نام ہی طبیعت ہے جو اجسام میں
جاری ہے اور ان صورتوں کی فاعل ہے جو مادہ اور ہیولی میں منطبع ہوتے ہیں مشرب الکشف میں لکھا ہے کہ
اصل بات یہ ہے کہ طبیعت ایک حقیقت الٰہی ہے اور تمام صورتیں جیسے صورت حسی - روحانی -
مثالی اور حیوانی مرکب صورت بسیط نباتی ہو - اصطلاح طب میں طبیعت کا اطلاق چار معنوں
پر ہوتا ہے اول نفس ناطقہ یا خاص مزاج دوسرے ہیئت ترکیب تیسری قوت مدبرہ چوتھی حرکت
نفس مگر اطباء بدن کے تمام حالات اور کیفیات کو طبیعت مدبرہ کیطرف منسوب کرتے ہیں

اور بنا بر سفر ان حالات کو نفس کیجانب منسوب کرتے ہیں اور طبیعت بمعنے نفس جسمانی کی قوت انسانیہ

(سلیقہ) ابوالبقاء نے اپنی کلیات میں لکہا ہے کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ سلیقہ انسان میں ایک ایسی قوت ہے جسکے ذریعہ انسان بغیر کسی تکلف و تاثیر کسی قاعدہ مقررہ کی پابندی کے فصیح بندش اور ترکیب الفاظ کو اختیار کرلیتا ہے جیسے اہل عرب کا اتفاق اسی پر ہو گیا ہے کہ فاعل کو مرفوع مفعول کو منصوب و مضاف الیہ کو مجرور پڑہتے ہیں اور اس کو عربی زبان کا خاصہ سمجھتے ہیں۔

(قوت) خواجہ زادہ نے اپنی شرح ہدایت الحکمۃ میں لکہا ہے کہ قوت کے معنے عرف عام میں یہ ہیں کہ جانداروں سے افعال صادر ہوسکیں پہر اس معنی سے اپنے سبب (قدرت) کیطرف منتقل ہوگیا اور یہ وہ صفت ہے جس سے جاندار اپنے ارادے سے کام کرسکتا یا چہوڑ سکتا ہے پہر اس کے لازم میں مستعمل ہوگیا یعنے قوت وہ چیز ہے جس سے جاندار بہت جلدی کام نہیں کرسکتا۔ پہر جب اسکا استعمال جاندار اور بے جان میں عام ہوگیا تو قدرت سے منتقل ہوکر امکان حصولی میں جو فعل اور وقوع کی ضد ہے استعمال ہونے لگا شرح مواقف میں ہے کہ طاقت قوت قدرت کو کہتے ہیں اور اسجگہ سے اسکی جنس قدرت مراد ہے یعنے قوت ایک ایسی طاقت ہے جو دوسری چیز میں اس لحاظ سے کہ وہ دوسری چیز ہے تغیر و تبدل کا سبب ہوسکے تاکہ نفس ناطقہ کا اپنے اخلاق ذمیمہ کیلئے معالج ہونا صحیح ہوجائے کیونکہ نفس ناطقہ اس اعتبار سے کہ قواعد طب روحانی سے واقف ہے موثر اور عامل ہے اور اس لحاظ سے کہ وہ اسکے روحانی علاج کو قبول کرلیتا ہے متاثر اور منفعل ہے پس معنی کے اعتبار سے قوت کی چار قسمیں ہیں کیونکہ اس قوت سے یا ایک فعل صادر ہوتا یا افعال متعددہ اور ہر حالت میں اسے اپنے کام کا ادراک و شعور ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اس قوت سے ہمیشہ ایک ہی قسم کے افعال صادر ہوں تو اسکو نفس فلکیہ اور اگر افعال مختلفہ اور متعددہ صادر ہوں تو اس کو طبیعت عنصریہ اور اگر یہ افعال ارادت اور شعور کیساتھ صادر ہوں تو اسکو قوت حیوانی اور اگر بلا ارادہ و شعور ظہور پاتے ہیں تو اس کو نفس نباتیہ کہتے ہیں دوسری جگہ لکہا ہے کہ لفظ قوت کا اطلاق اس امکان پر ہوتا ہے جو وقوع اور فعل کی ضد ہے کیونکہ امکان ظاہرا اس قدرت کا سبب ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہ اس امکان سے امکان ذاتی مراد ہو کیونکہ امکان ذاتی اور فعل میں تضاد کی کوئی نسبت نہیں بلکہ امکان ذاتی اور فعل ایک ہی وقت میں اور ایک ہی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں

کیونکہ ایک حبشی کو جو اسوقت سیاہ ہے کہہ سکتے ہیں "ممکن ہے کہ اوسکی سیاہی ذاتی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ذاتی نہو" پس اس صورت میں فعل و وقوع کے ساتھ امکان ذاتی بھی جمع ہو گیا ہے لیکن ایسے شخص کے حق میں جو مثلاً سیاہ ہے یہ نہیں کہہ سکتے "ممکن ہے کہ سیاہ ہو یا نہو" پس معلوم ہوا کہ امکان ذاتی فعل کیساتھ جمع ہو سکتا ہے لیکن وہ امکان جو فعل او وقوع کے مخالف ہے اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور کہا ہے قوت کا اطلاق افعال شاقہ کی برداشت پر بھی ہوتا ہے مگر یہی مستعمل ہے جبکہ وہ چیز اُس سے متاثر اور منفعل نہو اس اعتبار سے قوت کا مفہوم کیفیات استعدادیہ اور حالات امکانیہ سے شمار ہوگا۔ **(هیولیٰ)** تمام اجسام حسیہ میں جو ایک ایسی چیز موجود ہے جس سے وہ وجود اتصال اور انفصال کو قبول کر لیتے ہیں اور ہیئات لطفیہ حیوانیہ اور مادیہ اس پر طاری ہوتے ہیں اوس کو ہیولےٰ کہتے ہیں اُس کے وجود کے ثبوت میں تمام عقلاء کا اتفاق ہے بعض اسی کو مادہ اور بعض بھی کہتے ہیں وجہ ثبوت یہ ہے کہ مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ حیوان مٹی سے بنایا گیا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا حیوانیت کی حالت میں بھی مٹی اپنی شکل پر موجود ہے یا نہیں اگر اُس حالت میں بھی مٹی کو ویسا ہی مانا جاوے تو لازم آتا ہے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں حیوان بھی ہو اور مٹی بھی یہ محال ہے اور اگر اس حیوانیت کی حالت میں مٹی کو بالکل معدوم مانا جاوے تو لازم آئیگا کہ انسان مٹی سے نہیں بنایا گیا اور مٹی مع اپنے تمام اجزاء کے باطل ہو گئی حالانکہ یہ بھی باطل ہے یا یوں کہینگے کہ وہ جوہر یا مادہ جسمیں مٹی کی ہیئت تھی اوس سے وہ شکل مخصوص زائل ہو کر اوسی مادہ میں دوسری ہیئت حیوانی پیدا ہو گئی ہے تو یہ درست اور واقعہ کے مطابق ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مادہ زائل نہیں ہوتا صرف شکلیں بدلتی رہتی ہیں جسطرح جب کوئی تخم بویا جاتا ہے اور اس کے برگ و شاخ نکل آتے ہیں تو کہا کرتے ہیں کہ یہ فلاں بیج کی کھیتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حالت میں بھی تخم کا نقصان نہیں ہوتا اگرچہ وہ مختلف شکلیں بدلتا رہتا ہے پس اس مفہوم میں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف تو اسمیں ہے کہ وہ اجزاء لا یتجزیٰ ہیں اور کسی طرح بھی قابل انقسام نہیں یا اجزاء کا لا یتجزیٰ کے مشابہ ہے جو ایک جہت یا دو اعتباروں سے منقسم ہو سکتا ہے یہی مذہب متکلمین کا ہے یا وہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجسام ہیں جو خارجی طور پر منقسم نہیں ہو سکتے مگر ذہن میں ایسا انقسام ممکن ہے اور یہ دیمقراطیس کا خیال ہے متقدمین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ وہ محض جسم ہے پس ان تمام مذاہب اور خیالات کے موافق جسم کا مادہ بلحاظ تشخص کے ایک ہے اور باعتبار انفصال کے زیادہ حکماء نے ہیولیٰ کے ثبوت میں کہا ہے کہ جسم بسیط اپنی ذات میں ایک متصل چیز ہے جو انفصال اور انفکاک کے

قابل ہے جیسا کہ یہہ امر پانی کے دو برتنوں میں ڈالے جانیکے وقت مشاہدہ ہوتا ہے ایک تو وہ جوہر ہے جو اقطار ثلاثہ میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اوسی کو صورت جسمانی کہتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ یہہ جوہر تمام جسم کی حقیقت نہیں بلکہ جسم کے اندر ایک اور چیز بھی ہے جس سے اتصال قایم ہوتا ہے اور یہ اتصال اوسکی ذات میں داخل نہیں بلکہ ایک عارضی امر ہے کیونکہ جسم متصل پر جب انفصال طاری ہوتا ہے تو اُسکا اتصال زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اتصال عارضی امر تھا اگر ذاتی ہوتا اور انفصال کے وقت زائل نہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا جو محال ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز اتصال اور انفصال کو قبول کر سکتی ہے وہ اُن دونوں سے علیحدہ ہے حکما اوسکو ہیولی کہتے ہیں۔ (**فیض**) حکما اس لفظ کو کئی جگہ استعمال کرتے ہیں مثلاً مبدأ الفیاض۔ واقتضٰی لربّ تعالٰی ان یفیض علیٰ تلک الصّورۃ کذا وکذا او یفیض الشمس علیٰ کل قابل لاستنارۃ عند ازالۃ الحجاب [1] پر ہمکا استعمال ہوتا ہے اور اس لفظ سے اُن کی مراد ایک ایسی حالت ہوتی ہے جو کہ آفتاب کے نور سے دیوار وغیرہ روشنی قبول کرنیوالی چیزوں پر ظاہر ہوتی ہے نہ وہ حالت جو پانی کو کسی چیز پر گرنے اور اُس چیز کے متاثر ہونیکے وقت ہوتی ہے کیونکہ اسحالت میں پانی کے اجزا الگ ہو کر گرتے ہیں اور جس فیضان سے وہ مراد لیتے ہیں اُسمیں یہہ بات نہیں ہوتی امام غزالی فرماتے ہیں کہ حکما کی اس تشبیہ میں بھی جو اونہوں نے فیض کو نور آفتاب سے دی ہے لوگوں نے غلطی کہائی ہے اور خیال کیا ہے کہ یہہ شعاعیں جرم آفتاب سے علیحدہ ہو کر دیوار سے متصل ہوتی ہیں حالانکہ یہ خیال غلط ہے حقیقت یہہ ہے کہ نور آفتاب ایک ایسی چیز کے حدوث کا موجب ہوتا ہے جو روشنی میں اُس کے مناسب ہوتی ہے اگرچہ وہ چیز اُس صفت میں نور آفتاب سے کمزور ہوتی ہے جیسا کہ آئینہ دیکھنے والے کی صورت کا فیضان آئینہ پر ہوتا ہے اسکے یہ معنی نہیں کہ انسان کا کوئی جزو الگ ہو کر آئینہ میں آگیا ہے بلکہ اس کے یہ معنے ہوتے ہیں کہ صورت انسانی ایک ایسی صورت کے حدوث کا باعث ہوئی ہے جو انسانی شکل کے مشابہ ہے اس صورت میں محض سببیت کے سوا اور کوئی اتصال او انفصال نہیں ہوتا ایسا ہی فیضان الٰہی جوہر ایک چیز میں جو وجود کی استعداد رکہتی ہو اُن کے وجود کی حدوث کا سبب ہو جاتا ہے اسی حالت کو لفظ فیض سے تعبیر کرتے ہیں (صورت) اور لفظ صورت کے معنے اِنَّ اللّٰہ خلق آدم علیٰ صورتہ کی حدیث میں گذر چکے ہیں اگر یاد ہیں تو بہتر ورنہ اُسکا خلاصہ یہہ ہے کہ جسم متشکل میں جو جسمانی ہیئت ہوتی ہے اُسکو

---

[1] چشمۂ فیض اللہ جلشانہ نے چاہا کہ اُن صورتوں پر اس طرح اپنا فیضان کرے [2] جو چیز سورج کے سامنے آجاتی ہے اور بیچ میں کوئی حجاب نہیں ہوتا تو سورج اپنی روشنی سے اوسکو مستفیض کر دیتا ہے [2] ابو الثناء

صورت کہتے ہیں (التصوّر) تصوّر بھی اُسی سے مشتق ہے جسکے یہ معنی ہیں کہ قوت عاقلہ اور ملکہ ادراک[1] پورے معنے اور اُسکی کیفیت کو معلوم کر سکے پس تصوّر اِس قوت میں حلول کیے ہوئے ہوتا ہے جیسے جسمانی مادہ میں شکل و ہیئت حلول کیے ہوئے ہوتی ہے ؛

باب دوسرا

روح کا بدن سے متصل ہونے سے لیکر زمانہ عالم ذر میں اور اُسکے ماقبل و مابعد کیا حال تھا

فصل ا ۔ عالم ذر سے پہلے اور میثاق کے بیان میں

تمام جہان کے علماء بجز محمد و دے چند اسپر متفق ہیں کہ نفس ناطقہ حادث ہے اور قائلین قدامت بہت تھوڑے آدمی ہیں جنکے خیالات کی تردید پہلے ہو چکی ہے چنانچہ تمام متکلمین اُسکی پیدائش قبل از اجساد کے قائل ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے اوسکو کسی نفس کا محتاج نہیں جانتے کیونکہ نفس ناطقہ فنا جسم کے بعد بھی باقی رہتا ہے اسی طرح حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجسام سے پہلے دو ہزار برس بنایا ہے امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تاویل ہو سکتی ہے اسواسطے کہ پیدائش ارواح قبل از اجسام پر دلیل واضح نہیں ہو سکتی جیسا کہ ذات باری کے بارے میں تشبیہات ظاہرہ کی تاویل کیجاتی ہے ؛ اسواسطے امام غزالی نے اِس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ اور اجسام سے اجسام عالم یعنے عرش ۔ کرسی ۔ زمین ستارے ۔ آسمان ہوا ۔ آگ ۔ پانی ۔ مٹی مراد لی ہے پھر فرماتے ہیں کہ جبکہ زمین کا جسم آفتاب کے جسم سے بہت چھوٹا ہے پھر آفتاب کو اپنے آسمان سے کچھ نسبت نہیں پھر یہ آسمان بھی اپنے بالائی آسمانوں کے مقابلہ میں ہیچ ہے پھر اِن سب سے بڑھکر کرسی ہے پھر یہ کرسی عرش کے مقابلہ میں ایک چھوٹی سی چیز ہے اگر تمام اشیاء مذکورہ کی وسعت کا خیال کیا جاوے تو اُن کے سامنے نوع انسانی کے اجسام کسی گنتی شمار میں نہیں آسکتے یہ بات سمجھ لینے کے بعد کوئی عقلمند ہرگز یہ خیال نکریگا کہ لفظ اجساد سے جو حدیث میں وارد ہے اجساد نوع انسانی مراد ہیں بلکہ وہ یقین کر سکتا ہے کہ اِس سے مراد ضرور اجسام عالم ہوں گے کیونکہ یہی وسعت میں قدر و منزلت میں اجساد انسانی سے بڑھ چڑھکر ہیں اسی طرح ارواح انسانی ارواح عالم کے مقابلہ میں کچھ نسبت نہیں رکھتے لہٰذا حدیث کے لفظ ارواح سے ارواح ملائکہ ہونگی جو ہی اور اجساد سے اجساد عالم اسیطرح حدیث انا اوّل الانبیاء خلقاً و آخرھم بعثاً[1] میں

[1] از روئے خلقت میں تمام انبیاء سے مقدم ہوں مگر از روئے بعثت موخر

لفظ خلق کے معنے تقدیر اور علت غائی کے ہیں نہ ایجاد اور علت مادی کے اسلئے کہ تقدیر اور علت غائی کا وجود ہمیشہ مقدم ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ولادت سے پہلے اس جسم عنصری کے ساتھ موجود نہ تھے یعنے بتابت سالتمآب کے وجود کی علت غائی یعنے کمالات عنایات جنکے واسطے اللہ تعالے نے آپکو پیدا کرنا تھا وہ اللہ تعالے کے ذہن میں یا ارادے میں آنحضرت کے وجود خارجی سے پہلے ہی مرکوز خاطر تھے اگرچہ وجود خارجی میں زمانہ دراز کے بعد ظہور پذیر ہوئے اور حکماء کے قول اوّل الفکر و آخر العمل کے یہی معنے ہیں کہ علت غائی کا وجود ذہنی مقدم ہوتا اور وجود خارجی موخر لیکن امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی بابت میرا خیال ہے کہ تاویل کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں حقیقی معنے لینے سے کوئی استحالہ لازم آئے یا کوئی سخت مشکل سامنے آئے حالانکہ اس حدیث سے اگر ارواح واجساد و ملائکہ وغیرہ کی بجائے ارواح واجساد انسانی مراد لئے جائیں تو نہ تو کوئی استحالہ لازم آتا ہے اور نہ کوئی مشکل پیش آتی ہے بخلاف ظاہری تشبیہات کے کہ وہاں ان الفاظ کے حقیقی معنے لینے سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں استحالہ اور نقص لازم آتا ہے اسی واسطے وہاں تاویل کی ضرورت پڑتی ہے اس کے علاوہ لفظ الارواح والاجسام میں الف لام استغراقی ہیں نہ خارجی اور نہ ذہنی کیونکہ عہد خارجی اور ذہنی میں اس لفظ کا مفرد ہونا شرط ہے اور جو الف لام جمع پر آتا ہے وہ ہمیشہ استغراقی ہوتا ہے اور جو عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ارواح انسانی بھی عموم کی ذیل میں آسکتے ہیں ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اس حدیث میں ارواح انسانی کی خصوصیت کا ارادہ اور اس ارادہ کے واسطے کوئی محکم قرینہ چاہیئے سو وہ اسمیں موجود ہے جو لفظ قبل الاجساد سے خود بخود ظاہر ہوتا ہے کہ ارواح واجساد سے صرف انسانی ارواح واجساد مراد ہیں کیونکہ ان محققین کے نزدیک جو لغت کے ماہر ہیں لفظ جسد کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو گوشت وخون سے مرکب ہو نہ مطلق جسم پر کہ جسمیں زمین و آسمان وغیرہ کے اجرام بھی آجاتے ہیں کیونکہ زمین و آسمان چاند سورج کے واسطے لفظ جرم کا استعمال کرتے ہیں نہ جسم کا پس یہ جسم گوشت پوست اور خون وغیرہ سے تیار ہوتا ہے وہ صرف انسانی جسم ہے نہ کوئی اور جسم پس ثابت ہوا کہ اس حدیث میں ارواح واجسام سے انسانی ارواح واجسام مراد ہیں اور بس۔

اسی طرح کنت نبیا والادم بین الماء والطین کی حدیث بھی اسی کی تائید کرتی ہے خصوصًا مخاطبین کو تو اس کے ماننے سے چارہ نہیں کیونکہ یہ لوگ ملائکہ عرش۔ کرسی وغیرہ کیلئے

عہد خارجی یا ذہنی کا قرینہ نہ پاکر ان الفاظ کو انسانی ارواح و اجسام پر ہی محمول کرینگے اسیطرح دوسری حدیث میں اگرچہ لفظ خلق تقدیر و علت غائی کے معنے میں مستعمل ہوا ہے مگر اسکا استعمال ایجاد اور علت مادی میں بھی زیادہ ہوتا ہے البتہ قرآن شریف میں یہ لفظ تقدیر کے معنے میں بہت کم استعمال کیا گیا ہے جیسے کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِیْرًا۔ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وغیرہ میں خلق کے معنے صرف ایجاد ہی ہو سکتے ہیں نہ علت غائی اور تقدیر کے اسیطرح حدیث اوّل ما خلق اللّٰہ العقل فقال له اقبل[1] بھی اسی معنے پر شاہد ہے کیونکہ آنے جانے کا حکم اس چیز پر ہو سکتا ہے جو خارج میں موجود ہو نہ کہ خیالی اور ذہنی شے کے لئے اور اُن ارواح میں جو خلق عالم سے دو ہزار برس پہلے پیدا کئے گئے ہیں اُن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح داخل نہیں کیونکہ یہ روح مقدس عام ارواح سے کئی گنا برس پہلے پیدا ہو چکی ہے جیسا کہ کتب احادیث سے ثابت ہے طالب حق کی تسلی کے واسطے کوئی حدیث ہم یہاں بھی درج کر دینگے۔ اب یہ سوال کہ جملہ ارواح مادہ اور اجسام سے خالی اور مجرد ہیں تو اسحالتیں بھی وہ افعال اور حرکات کا ادراک کر سکتے ہیں اور کسی کام میں مصروف ہوتے ہیں یا یہ بات اُن کو تعلق بدن کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ اسمیں صدر شیرازی اور دیگر علماء کا کلام متعدد مقامات میں مختلف ہے چنانچہ اُس نے الفاظ مترادفہ کی تیسری فصل کے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اللہ جلشانہ نے روح انسانی کو جملہ کیفیات سے خالی اور مجرد بنایا ہے جیسا کہ آیۃ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْــٴًـا[2] سے ثابت ہے اگرچہ اسکو اپنی معرفت اور اطاعت کے واسطے پیدا کیا گیا ہے مگر وہ ہیولیٰ کی طرح جملہ معلومات سے ابتداء خلقت میں عاری ہوتا ہے جس طرح ہیولیٰ اپنے اصلی فطرت میں تمام جسمانی اور حسی صورتوں سے پاک اور صاف ہوتا ہے اسیطرح ارواح بھی اپنے ابتداء فطرت میں محض ایک قوت ہوتے ہیں جو جمیع اقسام کے عقلی صورتوں سے پاک اور ذہنی تصوروں سے مبرّہ ہوتے ہیں لیکن اُن میں حقائق و معارف کے قبول کرنے کی استعداد اور علوم و فنون کے اکتساب کی قابلیت ضرور ہوتی ہے پھر ایک اور جگہ لکھا ہے کہ نفس انسانی اور حیوانی اپنی اصلی پیدائش میں جملہ اقسام کے معلومات سے عاری ہوتا ہے اور جو کمالات اُن میں بالقوہ ودیعت ہوتے ہیں جو مختلف آلات کے ذریعہ انکو حاصل ہوتے ہیں مثلاً افعال فکری اور ارادیہ قوائے محرکہ اور مدرکہ سے جو دماغ میں ہیں ظہور پذیر ہوتے ہیں

---

[1] پہلے اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کیا پھر اوس کو بلایا وہ چلی آئی۔

[2] اللہ تعالیٰ نے تمکو تمہاری ماؤں کے پیٹوں سے اسحالتمیں نکالا کہ تم کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔

سننا کانوں سے۔ اور دیکھنا آنکھوں سے حاصل ہوتا ہے اسیطرح تمام اقسام کے افعال اور کمالات جو انسان سے صادر ہوتے ہیں وہ مختلف قوائے کے وسیلے سے صادر ہوتے ہیں پس جس کام کے واسطے وہ اعضا بنائے گئے ہیں وہ اپنا اپنا کام بخوبی دیتے ہیں اگر نفس ناطقہ کو جملہ اقسام کے مختلف افعال باہم پہنچانے کے واسطے مختلف آلات حاصل نہ ہوتے تاکہ وہ ہر ایک اعضا و آلات سے وہ خاص کام جسکے واسطے وہ بنائے گئے ہیں لیکے تو اسپر اسقدر افعال اور حرکات کی بھرمار آپڑتی کہ جو ترتیب اور مناسبت اسوقت حرکات اور افعال میں نظر آتی ہے بالکل جاتی رہتی اور کوئی چیز بھی اپنے کمال کو نہ پہنچ سکتی حواس اور قوائے کے مختلف اور متعدد پیدا ہونیکی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جو صورتیں اور شکلیں ہم دیکھتے ہیں اونکی شکل یا تصویر پہلے حس میں جاتی ہے پھر خیال میں اور بعد ازاں اوس عقل تک پہنچتی ہے جو صرف اشیا کے دیکھنے اور معلوم کرنیکے لیے بنائی گئی ہے اور کوئی اشیا محسوس اپنی ذات میں ایسی نہیں جو تمام کیفیات حسیہ کو شامل ہو سکے مثلاً مبصر اور مسموع ایک چیز نہیں ہو سکتی اور نہ ذائقہ اور رائحہ ایک ہو سکتے ہیں اسواسطے اللہ تعالی نے ان کے افعال اور کیفیات کے اختلاف کے اعتبار سے اون کے واسطے حواس اور قوائے بھی متعدد اور مختلف عنایت کئے ہیں پس جب نفس ناطقہ کسی رنگ یا شکل کی کیفیت معلوم کرنا چاہتا ہے تو آنکھ کیطرف متوجہ ہوتا ہے جسکے ذریعہ اوس کی پوری کیفیت معلوم کر لیتا ہے یہی حال تمام حواس اور قوائے کا ہے پھر ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ نفس ناطقہ اپنی اصل پیدائش میں تمام کمالات ظاہری اور باطنی صورت محسوسہ متخیلہ اور معقولہ سے ہیولی اولی کیطرح خالی ہوتا ہے پھر اپنی ذاتی استعداد کی وجہ سے ترقی کرتا کرتا اون صورتوں کو بھی حاصل کر سکتا ہے جو اوسکے خالی ہو گئے ہیں پس اوس شخص کا کچھ اعتبار نہیں جو نفس کو اپنی ذات اور جوہر کے اعتبار سے تعلق بدن سے مفارقت بدن تک ایک ہی چیز مانتا ہے حالانکہ اللہ تعالے فرماتا ہے هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا یعنے انسان (نفس ناطقہ) پر ایک ایسا وقت گذرا ہے جبکہ وہ کوئی قابل ذکر چیز نہیں تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ ابتدائے آفرینش میں [illegible] ایسی صورت ہوتی ہے جس کا مادہ سے بالکل لگاؤ نہیں ہوتا اگرچہ اوس خاص ہیئت کے لیے جو نفس کو اوس کے جسم کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے وجود مادہ شرط ہے پس اسکا وجود ادراکی اور بلا مادہ وجود ہوتا ہے لہذا اشیا مادی میں اس کا شمار نہیں ہوتا۔ اور جسمی چیزیں خیالی کیفیتیں اور عقلی تصورات جو اسوقت اسمیں موجود ہوتی ہیں

اسوقت اوس مین کوئی چیز نہیں ہوتی اسیطرح مواقف میں بھی لکھا ہے کہ نفس ناطقہ اپنی مبدء خلقت میں تمام کمالات فاضلہ اور صفات کاملہ سے خالی ہوتا ہے لہذا اوسکو ایسے الآت کی ضرورت ہوتی ہے جن سے وہ کمالات کو حاصل کر سکے پس وہ آلات جسقدر زیادہ ہونگے اوسی قدر اون سے زیادہ کام لیگا اور اپنے کمالات میں ترقی کریگا پس جب اون الآت اور اسباب کے ذریعہ نفس ناطقہ میں احساس پیدا ہوجاتا ہے تو وہ اخلاق حمیدہ اور اوصاف پسندیدہ سے متصف ہوجاتا ہے یہانتک کہ کمال عقلی تک پہنچ جاتا ہے اس کے آگے صاحب مواقف نے قائلین اور منکر کا اعتراض کا داگر روح یا نفس انسانی حادث ہے تو مجرد نہیں ہوسکتا اور قبل از تعلق بدن معطل ہوگا حالانکہ حکمت میں بیکار رہنا درست نہیں) یہ جواب دیا ہے کہ عالم ذر میں بھی یہ نفس صاحب کمال اور ادراک ہوتا ہے جیساکہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک عرش کے گرد ہزارہا سال طواف میں رہی اور اگر تسلیم کرلیا جاوے کہ وہ کسی کام میں مصروف نہ تھی تو بھی تعطیل لازم نہیں آتی کیونکہ وہ کمالات وکیفیات کی منتظر تھی یہ انتظار بھی ایک قسم کا کمال ہے اسواسطے کہ مسجد میں نماز کی انتظاری کرنیوالے کو نمازی کا ثواب ملتا ہے جبکہ وہ اپنے مصلے پر بیٹھا ہوا نماز کی انتظاری کرتا ہو۔ حکمت الاشراق کے حاشیہ پر ہے کہ نفس ناطقہ کے دو وجود ہیں وجود عقلی اور وجود حسی وجود عقلی کے لوازمات وجود حسی کے کمالات سے علیحدہ ہیں اگرچہ نفس عالم عقلی میں تمام جسمانی عوارض سے پاک ہوتا ہے اور اپنے عقلی کمال سے فائدہ اٹھاتا رہتا ہے لیکن پھر بھی اس کے لئے اکثر کمالات اور بہت سے حالات ایسے باقی رہجاتے ہیں جنکا حصول بدن سے متعلق ہونے اور آلات جسمانی کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا اسمیں بھی اللہ تعالی کی کوئی حکمت ہے جسکو اوس کے سوا اور کوئی نہیں جانتا بظاہر بھی ان دونوں حالات میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ نفس کے یہ مختلف حالات ایک وقت اور ایک اعتبار سے نہیں ہیں پس ان کے اس قول النفس في مبادي تكونها خالية عن المعارف والادراك کے یہ معنے ہیں کہ نفس انسانی عالم حسی اور دوسری پیدائش میں جسوقت بدن سے تعلق پیدا کرتا ہے معارف اور حقایق سے خالی ہوتا ہے نہ کہ عالم عقلی میں اسیطرح اس قول انها غلقت مجبولة على المعارف والادراك وهي منزلة بالكمالات کے یہ معنی ہیں کہ نفس ناطقہ عالم ارواح اور پیدائش اول میں جبکہ وہ عالم مجردات سے تھا ہر قسم کے کمالات

سلہ پوشیدہ نرہے کہ یہ جواب حقیقت میں مغالطہ ہے کیونکہ عقلی سوال کا جواب محض نقلی اور سماعی سے دیا گیا ہے اور اگر کمال کی استعداد بھی کمال ہے تو چاہیے کہ ایک بھوکا روٹی کا منتظر گویا روٹی کھاتا اور اپنی گرسنگی دور کر رہا ہے ... [illegible]

اور معارف سے موصوف ہوتا ہے اسی طرح بعد مفارقت بدن تیسری حالت میں بھی اوسکا یہی حال ہوتا ہے کیونکہ اُسحالت میں حکما اوسپر لفظ روح کا اطلاق کرتے اور جب اوسکا تعلق بدن سے ہوجاتا ہے پھر اوس کو نفس کہتے ہیں پس اس سے معلوم ہُوا کہ جب وہ انہا فی اوّل تکونہا خالیۃ عن المعارف کہتے ہیں تو اونکی یہہ مراد نہیں ہوتی کہ روح انسانی بالکل معارف اور حقائق سے خالی ہوتا ہے بلکہ اون کی یہ غرض ہوتی ہے کہ اس اعتبار سے کہ وہ بدن سے متعلق ہوگیا ہے اور جسم طبعی کے کمال کا ذریعہ بنگیا ہے معارف اور کمالات سے عاری ہے لیکن وہ اپنی ذات کی رو سے اور بدن سے جدا ہونیکی وجہہ سے اپنی معارف اور حقائق میں کسی آلات کا محتاج نہیں اسیطرح مفارقت بدن کے بعد بھی اوسکو اپنے افعال کے اہتمام اور سرانجام کے واسطے کسی آلہ حسی کی ضرورت نہیں پڑتی پس ایسی حالت میں جبکہ اوسکو اپنے امور کی انجام دہی میں کسی آلہ کی حاجت نہیں رہتی اوس کو روح کہتے ہیں اسیواسطے امام غزالی کا قول ہے کہ نفس اپنے صدور افعال میں جسم کا محتاج ہے مگر روح اپنے افعال اور حرکات میں جسم کا محتاج نہیں۔ لہذا اعتبارات کے اختلاف سے اُسکے حالات بھی مختلف ہو جاتے ہیں پھر اونمیں کوئی تعارض نہیں پڑتا کیونکہ ع

ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مقامے دارد

پس اصل بات یہ ہے کہ نفس حدوث اور تصرف کے اعتبار سے تو جسمانی ہے اور ذات اور تعقل کے لحاظ سے روحانی اسی طرح اجسام میں اسکا تصرف جسمانی ہے اور اپنی ذات پر اپنی خالق کا تعلق روحانی گویا جسم کے تعلق سے جسمانی ہوتا ہے پھر جب جسم سے اپنا کام لے لیتا ہے اور اُس سے جدا ہوجاتا ہے تو اپنی روحانیت کیطرف لوٹ جاتا ہے اس اعتبار سے جملہ مخلوق کی تین قسمیں ہوئیں ایک فقط روحانی جیسے عقول دوسری محض جسمانی جیسے جمادات تیسری روحانی اور جسمانی کے درمیان جیسے روح اور روح اپنی روحانی حالت میں اور تعلق بدن سے پہلے اگرچہ عاقل اور مدرک بالذات ہوتا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اپنی دوسری پیدائش یعنے تعلق بدن کے وقت بھی ابتدا ہی میں عاقل و عالم ہو کیونکہ اسوقت اسپر جسمانی تعلقات کی تاریکی چھا جاتی ہے جو اُس کے نورانی چہرے کو ڈھانپ لیتی ہے اوسوقت وہ اپنے کام میں حواس و قوا کا محتاج ہوجاتا ہے لیکن جب وہ پردہ اُٹھ جاتا ہے تو پھر اوسپر روحانی عالم کی حقیقت و معرفت کا دروازہ کہل جاتا ہے جیسے گہری نیند کی حالت میں نفس کسی آلہ کا محتاج نہیں رہتا اور تمام کام جو عالم بیداری میں حواس اور آلات کی مدد سے کرتا تہا عالم خواب میں اُن کے بغیر سب کچھ کر سکتا ہے پس

اس سے معلوم ہوا کہ نفس عالم امر سے ہے اور اپنے ادراک میں حواس کا محتاج نہیں اگر کچھ مدت تجرد کی حالت میں رہے تو بعید نہیں کہ اس پر عالم ملکوت کے دروازے کھل جائیں عالم لاہوت کی حقیقت منکشف ہو جائے بلکہ بقول امام غزالی اس پر عرش کے گرد پھرنے والے فرشتوں کا نور ظاہر ہو جائے اور اپنے پروردگار کے عرش کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے جیسا کہ بعض صحابہ کرام کے حالات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہے لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم میں اسی حالت لطیفہ کی طرف اشارہ ہے اور احسن تقویم سے وہ فطرت انسانی مراد ہے جو اسکی ربوبیت کا اقرار کرتی ہے اور انسانی نفس کی علت غائی بھی یہی ہے جیسا کہ حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ سے ثابت ہوتا ہے اور لفظ اسفل السافلین سے مزاج انسانی مراد ہے کیونکہ اسکی مطلق مزاج جسم سے بہت دور جا پڑی ہے حقیقی انسان (نفس) کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار سے عالم ملکوت سے تعلق رکھتا اور ملاء الاعلیٰ سے معارف حاصل کرتا ہے محدث بنتا اور الہام سے ممتاز ہوتا ہے ملائکہ قدس سے وحی کا معزز خطاب حاصل کرتا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ عالم جسمانی سے تعلق رکھتا اور بدن میں تصرف کرتا ہے اس عالم جسمانی میں بذریعہ فکر و حواس اشیاء کا احساس کرتا ہے یا یوں کہو کہ نفس ناطقہ جب اپنے کمال اول کو پورا کر لیتا ہے تو اوسکو جسمانی لباس پہنایا جاتا ہے جسطرح کہ انسان بچپن سے ترقی کر کے بڑھاپے تک پہنچکر دوسری جسمانی ہیئت میں آ جاتا ہے پھر اس جسم میں ترتیب پاتا ہے جسطرح بچہ ترتیب پاتا ہے کیونکہ اسوقت وہ محض عقلی ہیولے ہوتا ہے پھر ترقی کرتا کرتا مرتبہ کمال تک پہنچ جاتا ہے اوسوقت وہ اپنے جسمانی کمال کی حد تک جا پہنچتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس مضمون کی تشریح پیدائش ثانی کی بحث میں آئے گی پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ ابتدائے فطرت میں مدرک بالذات ہوتا ہے اور آلات کا محتاج نہیں ہوتا تو ممکن ہے کہ اس حالت میں کسی کام میں مشغول نہ ہو صرف انتظار اکتساب ہی کافی ہو جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کیونکہ کسب کمال کے منتظر کو بیکار نہیں کہتے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بغیر کسی جسم کے تعلق کے کسی اور قسم کے کسب کمال میں مشغول ہو مگر یہ تعلق تناسخ کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی ہیئت میں بغیر تعلق بدن اپنے کام میں مشغول رہتا ہے جیسا کہ کتب احادیث سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب ارواح کے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روح مبارک کو پیدا فرمایا پھر آپ کے روح کے نور سے باقی ارواح پیدا ہوئے صاحب ابریز کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کو پیدا کیا

لہ ف ہم نے انسان کو نہایت عمدہ طریقے پر پیدا کیا ہے ۔

پہر اوس سے قلم ستر برس پہلے اور ان کے فرشتے پہر لوح محفوظ کو پیدا کیا پہر اوسکے کمال حاصل کرنے سے پہلے عرش مع ارواح جنت اور برزخ کو پیدا کیا پہر زمین کے فرشتوں کو پیدا فرمایا کہ حکم دیا کہ زمین پر میری عبادت کرو یہانتک وہ بہت مدت تک زمین پر اپنے خالق کی عبادت کرتے رہے مگر اوس وقت چاند سورج ستارے وغیرہ پیدا نہیں ہوئے تھے

میری اوستاد اور والد بزرگوار نے حدیث کنت نبیا و الآدم بین الماء والطین کی شرح میں علامہ سبکی کی تحقیق کو یوں نقل کیا ہے کہ احتمال نہیں آنحضرت کے نبی ہونے سے اللہ تعالے کے علم میں نبی ہونا ہے مراد نہیں ورنہ آنحضرت میں اور باقی انبیاء میں کیا فرق ہوگا بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عالم ارواح میں حقیقی طور پر نبی تھے اور اللہ تعالے نے اون کے روح مبارک کو تمام ارواح کیطرف کسی حکمت کے لئے نبی بناکر بہیجا تہا پہر جب مینے کتاب مولد نبی کی تشریح سرور الغنی میں اس مضمون کو نقل کیا تو میرے خیال میں آیا کہ اللہ جل شانہ نے جس غرض کے واسطے روح محمدی کو تمام ارواح کیطرف نبی کرکے بہیجا تہا وہ حصول توحید ہے جسمیں کسی شرع کا بھی اختلاف نہیں لیکن یہ سوال کہ اس عالم میں روح مبارک کے رہنے کی جگہ کہاں تہی اس کا جواب صاحب ابریز نے یوں دیا ہے کہ تمام عالم برزخ سوراخوں اور چہیدوں سے معمور ہے جنمیں ارواح آباد ہیں اور وہ سوراخ خلقت آدم سے پہلے نورانی ارواح سے بہرے ہوئے تہے لیکن وہ نور اوس نور سے کم ہوتا ہے جو اُن کو مفارقت بدن کے بعد حاصل ہوتا ہے پہر آگے لکھا ہے کہ یہ ارواح زمانہ الست بربکم سے پہلے اپنے انجام کو نہیں جانتے تہے اونکو کچھ معلوم نہیں تہا کہ اون کی پیدائش سے اللہ تعالی کی کیا غرض ہے لیکن جب اللہ تعالی نے اپنے منشا کو پورا کرنا چاہا تو اسرافیل کو صور پہونکنے کا حکم دیا اور جمیع ارواح ڈرتے کانپتے درگاہ عزت میں حاضر ہوئے جیسا کہ ڈرتے کانپتے قیامت کے دن حاضر ہوں گے جب وہ حاضر ہوئے تو اللہ تعالے نے اونکو اپنا حکم بلا کم و کاست سنا کر الست بربکم اُن کے کانوں میں ڈالا سعادتمند اور نیک آدمیوں کی روح نے تو بڑی خوشی سے قبول کیا مگر اہل شقاوت اور بدبختوں نے ناک بہوں چڑھا کر اوس کو منظور کیا اور ایسے متنفر ہوئے جیسے شہد کی مکہی دہوئیں سے بہاگتی ہے لہذا وہ اللہ تعالے کی درگاہ میں ذلیل و خوار ہوئے اوسی وقت مومن اور کافر میں فرق ظاہر ہوگیا پہر ہر ایک روح کیلئے عالم برزخ میں ایک خاص جگہ مقرر کیگئی لیکن عالم برزخ سے پہلے ارواح جہاں چاہتے تہے رہتے تہے ایک اور جگہ لکہا ہے کہ جب اللہ تعالے نے ارواح کو پیدا کیا تو اون کو نور محمدی کا پانی پلایا مگر بعض نے پسند کیا اور بعض نے ناپسند کیا جب اللہ تعالی نے

دوستوں اور دشمنوں میں فرق ظاہر کرنیکا ارادہ کیا اور اپنے دشمنوں کے واسطے جہنم بنانے کا عزم کیا تو جمیع ارواح کو حاضر کر کے کہا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں جنہوں نے اس نور کی چاشنی چکھی ہوئی تھی اونہوں نے خوشی اور رضامندی سے اقرار کیا اور جو اس نور کی روشنی سے محروم ہو چکے تھے اونہوں نے انکار کیا مگر اون میں سے بعض نے مجبوری اقرار بھی کر لیا اوسوقت ایک تاریکی ظاہر ہوئی ہے جو اصل جہنم ہے اور وہ ہر لحظہ بڑھتی گئی اور ہر مومنوں کا نور ہر لحہ بڑھتا گیا اس نور محمدی کی اسوقت قدر معلوم ہوئی جب منکروں کو قہر الٰہی میں مبتلا دیکھا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جہنم انہیں کے واسطے بنی ہے اب انشاء اللہ تعالےٰ عالم برزخ کا حال تحریر ہو گا جس سے ناظرین کو تسلی حاصل ہو گی امید ہے کہ شیخ کی مذکورہ بالا تحریر سے جو بطور اختصار بیان کیگئی ہے ارواح کی کیفیت پیدائش اور دیگر تعلقات کا حال بخوبی معلوم ہو گیا ہو گا۔

فصل دوسری

عالم ذر میں اخذ میثاق نیز یہ بیان کیا یہ واقعی طور پر تھا یا نطقی اور تمثیلی طریقے پر

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓي اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى[1] اس آئت کے مفہوم میں علمائے کے دو خیال ہیں ایک تو یہ کہ یہ مضمون اُن کی زبان حال سے ادا کیا گیا ہے نہ زبان قال سے یعنے اللہ تعالیٰ نے اونکی ایسی فطرت بنائی ہے اور اُن میں ایسے عقلی اور ادراکی قوائے رکھے گئے ہیں کہ اگر وہ ارواح اون قوائے سے کام لیکر زمین و آسمان کی عجائبات میں غور کریں تو ضرور زبان قال سے اقرار کریں گے کہ اون کا کوئی موجد ہے جو اپنی ذات و صفات میں یکتا ہے اور توحید و اسلام کو بھی اختیار کریں یہ کیفیت ہے الست بربکم کی اور واقعی طور پر اُن سے کوئی سوال و جواب نہیں ہوا تھا جیسا کہ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا ۭ قَالَتَآ اَتَيْنَا طَاۗىِٕعِيْنَ سے بھی سوال و جواب حالی معلوم ہوتا ہے نہ کہ قالی کیونکہ زمین و آسمان میں گفتگو کی استعداد نہیں ہے پس اس تقریر حالی اور استعدادی کے موافق حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ

[1] جب اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی پشت سے اونکی اولاد پیدا کر کے اور انہیں کو اس امر کا شاہد قرار دیکر ان سے پوچھا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں تو سبنے اقرار کیا کہ ہاں تو ہمارا رب ہے۔ [2] پھر اللہ تعالےٰ نے آسمان اور زمین کو حکم دیا طوعاً و کرہاً میرے پاس آجاؤ زمین نے اور آسمان نے کہا کہ ہم فرمانبرداری کیحالت میں حاضر ہیں۔

والبواہ یھوّدانہ او ینصرّانہ میں بھی کوئی اعتراض نہیں آسکتا کیونکہ فطرت سے بالفعل فطرت مراد نہیں بلکہ توحید بالقوۃ یا فطرۃ کی استعداد مراد ہے یعنے اگر وہ عقل سلیم سے کام لیں تو ممکن ہے کہ توحید و اسلام کو قبول کر سکیں جیسے اونٹ کی مینگنیاں اونٹ کے وجود پر دلالت کرتی ہیں قدموں کے نشان چلنے والے کو ظاہر کرتے ہیں ایسے ہی زمین و آسمان اور دیگر کائنات ایک لطیف خبر دار موجد کی خبر دیتے ہیں پس یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالےٰ نے انسانی طبائع کو ایسا پیدا کیا ہے کہ انپر سوائے ایک اثر کے دوسرا اثر نہیں پڑ سکتا صدر شیرازی کا قول ہے کہ الفطرۃ سے جو حدیث میں آیا ہے فطرت روحانی مراد ہے یعنے محض الٰہی حالت جو ہر موثر کے اثر کو قبول کرنیکی استعداد رکھتی ہے مگر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہر گناہ سے پاک ہے اوسکا کفر و معصیت میں مبتلا ہونا جسمانی لحاظ سے ہے اور البواہ یھودانہ او ینصرانہ میں بھی یہی جہت ملحوظ ہے کیونکہ روح کی فطرۃ نورانی ہے اور جسم کی مکدر اور ظلمانی۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اخذ میثاق کا واقعہ حقیقی طور پر ہوا ہے نہ ظنی اور تمثیلی طور پر کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب اللہ تعالےٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو اوس کی پشت پر مسح کیا پھر اس سے ہر ایک جان جو قیامت تک پیدا ہونے والی تھی نکالی پھر فرمایا کیا میں تمہارا رب نہیں سب نے کہا ہاں تو ہمارا رب ہے پھر اسدن منادی کیگئی جو کچھ قیامت تک ہونیوالا تھا ہو گیا۔ ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے اس آیت کو پوچھا تھا آپنے فرمایا میں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی سوال کا جواب دیتے سنا تھا کہ خدائے تعالےٰ نے حضرت آدم کو پیدا کیا پھر اپنے ہاتھ سے اوس کی پشت کو چھوکر کچھ بچے نکالے پھر فرمایا اون کو میں نے جنت کے واسطے پیدا کیا ہے یہ جنتیوں کے سے کام کرینگے پھر اسکی پیٹھ پر مسح کیا اوس سے کچھ اولاد نکلی پھر فرمایا کہ یہ دوزخ کے واسطے پیدا ہوئے ہیں اور دوزخیوں کے سے کام کرینگے ابو مسعود کا قول ہے کہ یہ اولاد کا تمام غیر متناہی سلسلہ اللہ تعالیٰ نے صرف آدم علیہ السلام کی پشت سے نہیں نکالا تھا بلکہ حضرت آدمؑ کی پشت سے چند صلبی بیٹے تھے پھر اون کی اولاد سے دوسری اولاد پیدا ہوتی چلی گئی چونکہ سب کا منبع حضرت آدم کی پشت تھی اور حدیث کا منشا بھی اجمالی طور پر دونوں فریقوں کا حال ظاہر کرتا تھا اور درمیانی واسطوں سے کچھ سروکار نہ تھا لہذا سب کو حضرت آدمؑ کی طرف منسوب کر دیا اور آیت مذکورہ بالا میں جو حضرت آدم کی صلبی اولاد کا اخراج نہیں آیا تو اسکی یہہ وجہہ ہے کہ اس آیت کے اصل مطلب اسواقعہ کا اظہار نہیں کیا بلکہ اسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالفین کو جو اپنے شرک کو اپنے آبا و اجداد کیطرف منسوب کرتے تھے ساکت کرنا اور اسپر حجت قائم کرنا مطلوب ہے کہ تم سب کے سب اسوقت اپنے آبا کی پشت سے ظاہر ہوئے تھے اور تم نے اقرار کیا تھا کہ ہم شرک

نہ کریں گے۔ اب اسوقت تمہارا یہ کہنا کہ ہم اپنے باپ دادوں کی تقلید سے شرک کرتے ہیں بالکل نامعقول
ہے اسواسطے اس آیت میں ہر ایک کو اُس کے باپ کیطرف منسوب کر دیا اور نہ بتلایا کہ حضرت
آدمؑ کی پشت سے صرف اُس کے صلبی بیٹے پیدا ہوئے تھے۔ کیونکہ اسجگہ اسباب کا اظہار مقصود
نہیں تھا اور حضرت عمرؓ کی حدیث میں جو اخذ میثاق کا ذکر نہیں آیا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
یہ واقعہ ہوا ہی نہیں اب میں کہتا ہوں کہ حضرت ابو مسعودؓ کس قول سے کہ اللہ تعالی نے سب
کو حضرت آدمؑ کی پشت سے بالذات پیدا نہیں کیا یہ نہ سمجھنا کہ اس سے اُس قول کی کہ اللہ تعالی نے
حضرت آدم کی تمام اولاد کو اوسی کی پشت سے نکالا ہے تردید ہوتی ہے حالانکہ تفسیر خازن میں ہے
کہ اہل حق کا یہی مذہب ہے اور سلف صالحین کی روایتوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ طبری
نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
اللہ تعالے نے حضرت آدم کی پشت سے بمقام نعمان اقرار لیا اور اوسکی پشت سے بچے نکالکر چیونٹیوں
کی طرح اُس کے آگے بچھا دیا پھر فرمایا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں سب نے کہا کہ بیشک تو ہمارا رب ہے
حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے کہ اللہ تعالی نے سب سے پہلے حضرت آدمؑ کو زمین ہند
میں اُتارا۔ پھر اوس کی پشت پر مسح کیا پھر اُس سے جملہ ارواح جو قیامت تک پیدا ہونیوالے تھے
نکالے پھر اون سے عہد و پیمان لیا ایک اور روایت میں یوں ہے کہ اللہ تعالے نے حضرت آدمؑ
کی پشت کو ہاتھ لگایا پھر ہر ایک روح کو جو قیامت تک پیدا ہونیوالا تھا نکالا پھر اُن سے عہد لیا
کہ میری ہی عبادت کرنا میرے ساتھ کسی کو شریک نکرنا پھر اون کے رزق کا ضامن خود بنکر اونکو
حضرت آدمؑ کی پشت میں واپس کر دیا پس جبتک تمام عہد کرنیوالے پیدا نہ ہو لیں قیامت نہیں آئیگی
پس ان میں سے جسنے آخری میثاق پایا اور اسے پورا کیا یعنے بلوغت کے زمانہ تک پہنچنے کے بعد
اطاعت بجالایا تو اوس کو پہلے میثاق سے فائدہ ہوا اور جسنے دوسرے زمانہ میثاق کو حاصل کیا
مگر اطاعت نہ کی تو اوس کو پہلے میثاق سے بھی کچھ فائدہ نہوگا اور جو بچپن ہی میں مرگیا اور زمانہ
بلوغت تک نہ پہنچا تو وہ فطرت کے مطابق پہلے ہی میثاق میں فوت ہوا یہ بھی روایت ہے کہ اللہ
نے اُن سب کو کہا کہ یاد رکھو تمہارا میرے سوا کوئی معبود نہیں پس میرے ساتھ کسی کو شریک
نہ کرنا کیونکہ میں مشرکوں اور بے ادبوں سے بدلہ لونگا پھر میں تمہاری طرف رسول بھیجوں گا
جو تم کو میرا وعدہ یاد کرائینگے پھر تمہارے واسطے کتابیں نازل کرونگا پس سب نے اقرار کیا کہ ہم اقرار
کرتے ہیں کہ تو ہی ہمارا رب ہے تیرے سوا ہمارا کوئی مالک نہیں پس اُن سے یہ اقرار لیکر ملائکہ کو انپر شاہد بنایا

اور کہا کہ اے فرشتو تم گواہ رہو فرشتوں نے عرض کیا ہاں حضرت ہم گواہ ہیں جس روایت میں یہ عبارت ہے اھبط ارض الھند و مسح ظھرہ (حضرت آدم کو ملک ہند میں اتار اور اسکی پشت پر مسح کیا) اس سے واضح طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ اخذ میثاق ہند میں ہوا تھا البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اخذ میثاق ہند میں اتارے جانے کے بعد ہوا تھا اس سے اس قول کی تردید نہیں ہوتی جو مشہور ہے کہ اخذ میثاق بمقام نعمان ہوا تھا جو عرفہ کے قریب ایک جگہ ہے البتہ اس قول کے مخالف ہے کہ اخذ میثاق آدم کے زمین پر اتارے جانے سے پہلے آسمان پر ہوا تھا اب میں لکھتا ہوں کہ باوجود احادیث سے حقیقی میثاق ثابت ہونے کے اسکے مفہوم کو مجازی معنے پر حمل کرنا کیونکر جائز ہے حالانکہ حقیقی معنے پر محمول کرنے سے کوئی عقلی اور شرعی مانع لازم نہیں آتا پس کیا ضرور ہے کہ مجازی معنے کئے جائیں کیونکہ اللہ تعالی کے قول کے سامنے کسی دوسرے کے قول کی کیا حقیقت ہے۔ فرقہ معتزلہ نے اس میثاق سے بالکل انکار کیا ہے اور اس کے ناممکن ہونے پر کئی دلائل پیش کئے ہیں منجملہ ایک یہ دلیل ہے جسکو فخر رازی نے اور ابن عادل نے اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے کہ عہد و پیمان کا معاملہ عقلمند سے ہو سکتا ہے۔ اگر خدا نے ان سے عہد لیا ہوگا تو وہ ضرور عقلمند ہوں گے اور اگر عقلمند تھے تو چاہیئے تھا کہ اس جہان میں بھی وہ اخذ میثاق یاد پڑتا کیونکہ کوئی عقلمند اتنے بڑے واقعہ کو بھول نہیں سکتا اور بالکل بھول جانا عقلاً بالکل ناممکن ہے اس دلیل سے تناسخ کی تردید نکلتی ہے کیونکہ اگر ہم اس جسم سے پہلے کسی اور جسم میں ہوتے تو ضرور ہم کو یاد ہوتا کہ ہم کسی جسم میں تھے لیکن جب یہ بات بھی یاد نہیں تو معلوم ہوا کہ تناسخ باطل ہے کیونکہ لازم کا انتفا ملزوم کے انتفا کا مقتضی ہوتا ہے ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ زندگی عقل اور فہم کے لئے حصول جسم شرط ہے جسم کے بغیر یہ اوصاف ذہن میں نہیں آسکتے کیونکہ اگر عقل و فہم کیلئے انسانی جسم کی قید نہ لگائی جاوے تو لازم آتا ہے کہ مادے کا ہر ایک ذرہ اپنی خاص حالت میں بڑی بڑی کتابوں کا مصنف اور عقل و دانش کا پتلا ہو سکے اور اگر یہ بات بفرض محال تسلیم بھی کر لیجاوے تو بھی جہالت کا دروازہ کھل جائے گا علم و جہل میں امتیاز نہ رہیگا کیونکہ جاہل اور بیوقوف لوگ اپنے جھوٹے دعوی کے ثبوت میں کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہر ایک بات پر قادر ہے اگرچہ انکا دعوی سراسر گمراہی ہو لیکن ضرور ماننا پڑے گا کہ عقل و فہم کیواسطے انسانی جسم کا ہونا ضروری ہے۔ پس ہرگز ممکن نہیں کہ تمام ذرات جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے نکالے گئے تھے عقلمند اور انسانی جسم میں ہوں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت آدم کی تمام اولاد جو ابتدائے خلقت سے قیامت تک جہان میں پیدا ہوگی سب کا جسم انسانی کیساتھ روئے زمین پر سمانا محال ہوتا

بطلان میثاق پر تیسری دلیل یہہ ہے کہ اس اخذ میثاق کا فائدہ آیا اسیوقت تہا تاکہ اونپر حجت قائم ہوجائے یا اس دنیا میں پیدا ہونے کے وقت پہلے صورت تو باطل ہے اسواسطے کہ تمام امت کا اتفاق ہے کہ ایسے میثاق سے کوئی ثواب و عقاب کا مستحق نہیں ہوسکتا اسیطرح پیدا ہونے کے بعد بہی اخذ میثاق کسی پر حجت نہیں ہوسکتا کیونکہ نہ وہ وعدہ کسی کو یاد ہے اور نہ کسی پر حجت ہوسکتا ہے چوتھی دلیل یہ ہے کہ وہ ذرات عقل و فہم میں بچوں سے زیادہ وقعت نہ رکہتے تہے تو بچے جب مکلف نہیں ہیں تو وہ کیونکر مکلف ہوسکتے ہیں پانچویں دلیل یہ ہے کہ آیت فلینظر الانسان مما خلق خلق من ماء دافق سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان نطفے سے پیدا ہوا ہے اور اخذ میثاق کیلئے لازمی ہے کہ وہ ذرات عقلمند ہوں پس اگر اخذ میثاق مان لیا جاوے تو لازم آتا ہے کہ انسان نطفے سے پہلے موجود تہا اور نطفہ سے پیدا نہیں ہوا حالانکہ یہ بات آیت مذکور کے خلاف ہے اگر کوئی کہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالے نے اونکو اخذ میثاق کے وقت عقل و فہم دیدیا ہو پہر ان صفات کو سلب کرلیا ہو۔ پہر دوبارہ رحم مادر میں پیدا کرکے یہہ دنیاوی زندگی عطا کی ہو تو ہم کہینگے کہ یہ باطل ہے کیونکہ اگر یہہ بات ہوتی تو نطفے سے انسان کی پیدائش بطریق ابتدا نہوتی بلکہ بسبیل عادہ ہوتی حالانکہ تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ انسان کی ابتدائی پیدائش نطفے سے ہی ہوئی ہے چھٹی دلیل یہ ہے کہ وہ ذرات بعینہ یہی لوگ ہیں یا غیر دوسری صورت تو بالاجماع باطل ہے پہلی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ ذرات نطفہ۔ مضغہ۔ اور علقہ کی حالت میں بہی عقلمند تہے یا نہیں۔ اس حالت میں اونکا عاقل ہونا مشاہدے کے خلاف ہے دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ انسان کو چار دفعہ زندگی عطا ہوئی ہو ایک میثاق کے وقت۔ دوسری اس دنیا میں۔ تیسری قبر میں چوتہی قیامت کے وقت اور موت تین دفعہ آئی ہو ایک تو حیات میثاق اول کے بعد۔ دوسری دنیا کی موت۔
تیسری قبر کی موت اور یہہ حیات و ممات کی تعداد کا شمار قرآن شریف کی اس آیت کے مخالف ہے جو رہنا احییتنا اثنتین و امتنا اثنتین یعنے خداوند تو نے دو دفعہ ہمکو پیدا کیا اور دو دفعہ مارا سے ثابت ہوتا ہے ان دلائل کا حسب ذیل جواب دیا گیا ہے چنانچہ پہلی دلیل یعنے اگر اخذ میثاق صحیح ہوتا تو ہمیں اب بہی یاد ہوتا اسکا جواب یہہ ہے کہ تمام گذشتہ حالات کا یاد رکہنا اللہ تعالی کا خاصہ ہے انسان کے لئے بہول جانا بہی ممکن ہے اس جواب سے یہ نہ سمجہنا چاہیئے کہ اسصورت میں تو تناسخ کے قائل بہی اس اعتراض کا جو بدفعہ مذکرہ سے ان پر وارد ہوتا ہے یہی جواب دے سکتے ہیں تو پہر اس دلیل سے تناسخ کی تردید کسطرح ہوسکتی ہے مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ تناسخ اور

له انسان کو چاہیئے کہ ذرا غور کرے وہ کس چیز سے بنایا گیا (کیا نہیں جانتا کہ وہ کودنے والے پانی (نطفہ) سے پیدا ہوا ہے ۱۲

اخذ میثاق میں بڑا فرق ہے تناسخ کی صورت میں تو روح کو زمانہ دراز تک کسی جسم میں رہنا پڑتا ہے
اور عادتاً یہ بات محال ہے کہ روح زمانہ دراز تک کی یاد کی ہوئی بات کو بالکل بھول جاوے مگر اخذ
میثاق چونکہ نہائیت ہی قلیل زمانہ میں ہوا تھا اسلئے اسواقعہ کا بھول جانا کچھ بعید نہیں دوسری
دلیل کا جواب یہ ہے کہ حصول حیات کے واسطے جسم کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ جوہر فرد حالانکہ قابل
تقسیم نہیں مگر عقل و حیات کو قبول کر سکتا ہے پس اگر تمام ذرات کو فرد بنایا جاوے تو سب کا حضرت
آدم کی پشت میں سما جانا کچھ مشکل نہیں یہ جواب اسصورت میں ہے جبکہ یہ مانا جاوے کہ انسان
جوہر فرد اور نا قابل تقسیم ہے اور اگر انسان نفس ناطقہ کا نام ہو جو ایک جوہر ہے نہ متحیز ہے اور
نہ کسی میں حلول کئے ہوئے ہے تو یہ اعتراض ہی باطل ہو جاتا ہے تیسری دلیل کہ اخذ میثاق
سے کیا فائدہ ہے اوسکا جواب یہ ہے کہ ایک تو انکی فطرت میں اللہ تعالیٰ کی رزاقیت ربوبیت
اور الوہیت کا بیج بونا مقصود تھا دوسرے جب قیامت کے دن اون کو وہ میثاق یاد دلایا جائیگا
پھر اونپر حجت قایم ہو جائے گی (اگرچہ یہ جواب نہائیت رکیک اور کمزور ہے) چوتھی دلیل کا یہہ
جواب ہے کہ جب یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیونٹیوں کو عقل و فہم عطا کر دی جیسے کہ قالت
نملۃ یا ایھا النمل ادخلوا مساکنکم الخ یعنے چیونٹیوں نے آپس میں کہا کہ اپنے گھروں میں
چلی جاؤ مبادا سلیمان کا لشکر تم کو برباد کر دے اس سے ثابت ہوتا ہے اور بعض پہاڑوں کو
بھی جیسا کہ آیت وسخرنا مع داؤد الجبال یسبحن یعنے ہم نے کئی پہاڑ داؤد کے تابع
فرمان کر دیئے تھے جو تسبیح کرتے رہتے تھے سے ثابت ہوتا ہے جب چیونٹیاں اور پہاڑ عقل
سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں تو ارواح کیواسطے یہ امکان کیوں ساقط ہوتا ہے ؛

پانچویں دلیل کا یہ جواب ہے کہ ہم ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ انسان کے صرف یہی معنے ہیں بلکہ انسان
کا لفظ جسم پر بھی بولا جاتا ہے یعنے نطفے سے صرف انسان کا جسم پیدا ہوتا ہے نہ خود انسان یا
ہم کہہ سکتے ہیں کہ آئت میں لفظ انسان کے پہلے لفظ جسم مقدر ہے پس مطلب یہہ ہوا کہ نطفے
سے صرف انسانی جسم بنایا گیا ہے یا آئت میں مجاز مرسل ہے کہ بعض کے اطلاق سے کل مراد لیا گیا ہے
اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ انسان کی ابتدائے آفرینش نطفے سے ہے کیونکہ نطفے سے اوسکی
ابتدائے پیدائش بلحاظ ظاہری صورت کے ہے نہ باعتبار مادے کے اسلئے کہ اسکی اصلی پیدائش
بھی مادے سے ہوئی ہے چھٹی دلیل کا یہ جواب ہے کہ ارواح پر موت نہیں آتی بلکہ اجسام فناہ
ہو جاتے ہیں اور اجسام پر صرف دو دفعہ موت آتی ہے۔ ایک دنیا میں پھر قبر میں کیونکہ قبر میں

کیونکہ قبر میں روح سوال کیلئے واپس کیا جاتا ہے پھر قبض کیا جاتا ہے ابریز میں لکھا ہے کہ
جب اللہ تعالیٰ کے ازلی علم میں یوں تھا کہ بنی آدم کے ایک گروہ کو جنت میں لیجاوے
اور دوسرے گروہ کو دوزخ کے لائق بناوے تو اسنے انسان میں روح، عقل، استعداد معرفت
اور نور ایمان کو بطور ودیعت رکھ دیا محض عقل کے ذریعے اسکے دل پر ایک قسم کا حجاب آجاتا ہے
مگر جب قدرت الٰہی کا مشاہدہ کرتا ہے اور نور ایمان سے منور ہوتا ہے تو وہ حجاب اٹھ جاتا ہے
پس جب اللہ تعالےٰ کسی کے عذاب اور ہلاکت کا ارادہ کرتا ہے تو اوسپر وہ حجاب
طاری ہوجاتا ہے جس سے نور ایمان اور مشاہدہ زائل ہوجاتا ہے پھر اوسمیں اور خدا میں
مفارقت ہوجاتی ہے۔ کاش جب اوسمیں یہ مفارقت آجائے تو اوسکا روح کسی
چیز سے وابستہ نہ ہے پھر وہ اپنے عقل پر اعتماد کرتا اور اسی کو ہر کام میں اپنا رہبر گردانتا
ہے جس سے اوسکی شقاوت اور مفارقت زیادہ ہوجاتی ہے یہاں تک کہ اسی کو ہر
کام میں مستقل بالذات سمجھتا ہے اور خدائے تعالےٰ سے بالکل منقطع ہوجاتا ہے لیکن
اگر ایسا انسان یہ سوچتا کہ یہ عقل بھی خدا کا عطیہ ہے اسکا اصلی محرک اور سرچشمہ وہی ہے
ہے تو ممکن تھا کہ خدائے تعالیٰ کی طرف مائل ہوتا اور جو مشاہدہ زائل ہوچکا تھا اسے
پھر حاصل ہوتا حاصل کلام یہ کہ وہ بدنصیب جو پہلے منقطع ہو کر حادث سے وابستگی
پیدا کر لیتا ہے پھر جب اللہ تعالےٰ جان لیتا ہے کہ وہ راہ راست سے روگردان ہوگیا ہے تو
اوسکی طرف اپنے رسول کو بھیجتا ہے تاکہ اوس کو راہ راست پر لاویں۔ اسوقت اللہ تعالیٰ
کا ازلی اور اجمالی علم تفصیلی درجہ حاصل کرتا ہے اسوقت بعض لوگ ان رسولوں کو مان
لیتے ہیں اور بعض انکی تکذیب کرتے ہیں ماننے والا گروہ عقل کی تابعداری سے کسیقدر
منحرف ہوجاتا ہے لہذا وہ رسولوں کی تصدیق کرتا ہے اور مکذب گروہ بالکل اپنی عقل
کے غلام بنجاتے ہیں انکا سارا دارومدار عقل کی اتباع پر ہوتا ہے وہ خود گمراہ ہوتے
ہیں دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں) پھر رسولوں کے ماننے والے بھی دو فریق ہوجاتے ہیں
ایک گروہ تو محض ایمان بالغیب پر قناعت کرتا ہے اس میں زیادہ تجسس نہیں
کرتے یہی عام مومن ہیں اور دوسرا گروہ باوجود اقرار اور تصدیق کے مشاہدہ کا دروازہ کھولنا

چاہتا ہے پس بعض پر معرفت کا دروازہ ہمیشہ کے واسطے کھل جاتا ہے اور بعض پر کھلکر بند
ہو جاتا ہے صاحب ابریز نے اپنے اوستاد سے پوچھا کہ حجاب کیا چیز ہے جس سے مشاہدہ باطل
ہو جاتا ہے کیا وہ خون ہے جو ظلمت کا سبب ہو جاتا ہے یا کوئی اور چیز ہے اونہوں نے فرمایا
کہ حجاب وہ تاریکی ہے جو اس ذات پر چھا جاتی ہے اور ذات حق کے مشاہدے سے روکتی
ہے اب میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالے نے جمیع ارواح
کو اپنی توحید کی طرف دو دفعہ بلایا ہے ایک دفعہ تو بلا واسطہ رسل اور بے حجاب چنانچہ
یہ واقعہ بروز اخذ میثاق ہوا اور دوبارہ بذریعہ رسل جبکہ اون پر حجاب طاری ہوا کیونکہ
اس وقت انکے دل زنگ آلودہ ہو جاتے ہیں اور نور حق سے متنفر ہو جاتے ہیں کفر
کی تاریکی ان میں پوشیدہ ہو جاتی ہے اگرچہ ظاہر میں نورانی معلوم ہوتے ہیں پھر جب
ناخوشی سے اقرار کر لیتے ہیں اور حجاب سے مستور ہو جاتے ہیں تو انکی پوشیدہ تاریکی بھی ظاہر
ہو جاتی ہے جیسا کہ شیخ اکبر کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے جو برزخ کے حالات میں
گذر چکی ہے شیخ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکی کے ۳۰۲ باب میں صراحت
سے ذکر کیا ہے کہ جمیع ارواح اخذ میثاق کے وقت حسی صورتوں سے آراستہ تھے۔
اللہ تعالے نے ارواح انسانی کو صورت حسی کا ہی مدبر اور معالج بنایا ہے خواہ دنیا میں ہو
خواہ برزخ میں یا دار آخرت میں

پس پہلی صورت وہی صورت ہے جس پر اونسے وحدانیت کا اقرار لیا گیا پھر اوسی صورت
کے ساتھ اس صورت جسمانی (دنیاوی) کی طرف بھیجا گیا اسلئے میں کہتا ہوں کہ شیخ
کی عبارت میں صورت جسمانی سے صورت مثالی مراد ہے جو جسمانی نہیں بلکہ روحانی ہے پس
خیال کرنا چاہیئے کہ وہ صورت کیسی ہوگی حالانکہ وہاں کوئی جسم نہیں تھا۔ مگر کسیکا
اسکا نمونہ خواب میں ظاہر ہوتا ہے اور اللہ تعالے ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے

دوسرا باب

روح کی دوسری پیدائش کے بیان میں

اس کے عالم ارواح سے عالم اجسام میں آنے پھر بدن سے متعلق ہونے پھر اسمیں پھونکی جانے پھر بباعث موت بدن سے جدا ہونے پھر قبر میں واپس ہونے پھر جدا ہونے کی کیفیت میں۔ اس میں بارہ (۱۲) فصلیں ہیں۔

پہلی فصل

روح کے عالم اجسام میں نازل ہونے اور اس نزول کی حکمت کے بیان میں

یاد رہے کہ نفس ناطقہ اگرچہ اپنی پیدائش اصلی میں کمالات اور افعال عقلی کے زیور سے آراستہ ہوتا ہے لیکن پھر بھی بہت سے کام ایسے ہیں کہ جنکی تکمیل و تحصیل بدن سے متعلق ہونے اور جسم کے آلات ظاہری اور باطنی کو استعمال میں لانے کے بغیر ہرگز ممکن نہیں ہے جیسا کہ ارسطاطالیس کا قول ہے کہ نفس ناطقہ کو اس عالم اجسام میں اتارنے سے یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مخفی اور پوشیدہ کمالات کو پیدا کرے اور عالم عقلی میں جن کاموں کے اظہار کی ہر ہیں استعداد موجود تھی اسکو ظاہر میں بھی کرے کیونکہ اگر یہ افعال وقوع میں نہ آتے تو اس کے تمام قوے اور افعال باطل ہو جاتے ہیں نفس ناطقہ اپنے تمام پسندیدہ خصائل اور حمیدہ فضائل کو کھو بیٹھتا پھر اس سے کوئی خوبی اور بزرگی ظاہر نہ ہوتی اور نفس کی شرافت فضیلت اور ذات معلوم ہوتی اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نفس اگرچہ اپنی ذات اور مطلق حقیقت کی رو سے بدن کا محتاج نہیں ہے لیکن اللہ تعالی نے اسکی فطرت میں ایسے کمالات ودیعت رکھے ہیں جنکا حاصل کرنا ضروری ہے اور ان کے لئے ایسے مقامات محمودہ یا درجات مذمومہ مقرر کئے ہیں جنکا اوسکا پہنچنا ضروری ہے تاکہ آخرت میں وہ نعیم مقیم یا عذاب الیم کا مستحق ہو سکے

پس ان جملہ امور کا ظہور اسباب پر موقوف ہے کہ نفس مختلف آلات اور متعدد حواس کے ذریعہ جو فطرتاً اسمیں مخفی اور عالم عقل میں بالقوہ موجود ہوتے ہیں کام کرے اسیواسطے حکمت الٰہی نے اسکو عالم عقلی سے عالم اجساد میں بھیجا تاکہ اس سے وہ افعال اور کردار صادر ہوں جن سے وہ اوس مقصد و غایت کو پہنچ سکے یہی باعث ہے کہ فطرت اول میں جب اوسکی عالم عقلی کی مدت مقررہ گذر جاتی ہے تو اسکی معرفت اور ادراک روحانی او وجود عقلی سب مسلوب ہو جاتے ہیں پھر اس کے واسطے جسم طبعی مادی جو بدن جسمی کو تعلق کے موافق ہوتا ہے بنایا جاتا ہے جس سے وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے قابل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ نفس کو بدن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اپنی مطلق ذات کے لحاظ سے وہ ہرگز بدن کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ اس جسمانی لباس کے پہلے بھی وہ موجود تھا اور اس سے جدا ہونیکے بعد بھی وہ رہیگا پس اس سے معلوم ہوا کہ روح اپنی محض صورت و ہیئت خاص کے اعتبار سے جسم کا خواہان ہے تاکہ اس وسیلے سے اپنے اصلی مطلوب تک پہنچکر مبدء فعال و ذات باری کا قرب حاصل کرے اس خاص شکل میں آکر اخلاق حمیدہ و اوصاف نکوہیدہ اور اعتقادات صالحہ یا خیالات فاسدہ کا اکتساب کرے اور درجہ امکان سے نکلکر مرتبہ وقوع تک پہنچے اور اخلاق فاضلہ و اصاف حقہ کے حاصل کر لینے سے ابدی سعادت کا لباس پہنکر فرشتوں کے رتبہ تک پہنچ جاوے یا بدکرداریوں و ناہنجاریوں اور اعتقادات فاسدہ کی وجہ سے سرمدی شقاوت کا شقیقہ ماتھے پر لگا کر شیاطین مکار اور اشرار بدکار کے زمرے میں داخل ہو جاوے صدر شیرازی فرماتے ہیں کہ اس ساری تقریر کا حاصل کلام یہ ہے کہ نفوس جو اپنی ذاتی فطرت کے لحاظ سے محض نفسانی صفات کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں وہ اپنی انہی صفات کی وجہ سے درجہ قوت و امکان سے نکلکر مرتبہ ظہور و وقوع میں آجاتے ہیں پس دوسری حالت میں بھی نفسانی صورتیں دوسری قسم کا لباس اختیار کر لیتی ہیں جس کے باعث وہ اس دوسری حالت میں کامل بالفعل ہو جاتے ہیں لہذا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز ایک ہی اعتبار سے قوت اور فعل یا کمال اور نقصان ہو جائے۔

پس نفس ناطقہ چونکہ بدن کے قبول کرنیکی استعداد رکہتا ہے لہذا اوس کو بدن کی ضرورت بہی ہے ورنہ جب وہ امکان سے درجہ وقوع میں آجاتا ہے تو اوس سے استعداد کی قوت زائل ہوجاتی ہے اور بدن سے جدا ہوتے وقت ایک اور قسم کا صوری وجود لیکر جدا ہوجاتا ہے اس وجود میں مادہ اور استعداد کا لگاؤ نہیں ہوتا نفوس خبیثہ اور شقیہ جسطرح دنیاوی حیات میں بالکل ناقص ہوجاتے ہیں اسیطرح اس نقصان کیساتہہ اون کی قوت اور استعداد بہی جاتی رہتی ہو یہانتک کہ متفاوت کے درجہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں حکیم شیرازی ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ نفس میں ایک استعداد بالقوہ ہے یعنی حصول کمال کی انتظاری ہے اور دوسری بالفعل یعنے اوسکا بدن میں موجود ہوکر کمال مقصود کرنا اسواسطے کہ اگر اسمیں حصول کمال کی استعداد نہوتی۔ بلکہ یہ صفت بالفعل موجود ہوتی تو وہ عقل ہوتا نہ نفس۔ مختصر یہ ہے کہ نفس وجود ظاہری اور معنوی کے اعتبار سے اپنی ابتدائے پیدائش میں کمالات وجودی اور صفات جسمانی سے بالکل خالی ہوتا ہے اسی واسطے اوس کی عقل ہیولانی ہوتی ہے۔ کیونکہ اسمیں ہیولی کی طرح ہر قسم کی ذہنی اور عقلی صورتوں سے بہرا ہوتا ہے اور تعلق بدن کی حالتمیں چونکہ اوسکا کمال جسمانی آلات پر موقوف ہوتا ہے لہذا وہ اپنے حصول کمال مطلوب میں ان جسمانی اوزاروں سے کام لیتا ہے پہر چونکہ روح کے متعلق بہت سے کام ہیں لہذا ان سب کی انجام دہی کے لیے اوسکو مختلف قسم کے آلات عطا ہوئے ہیں جنسے وہ ایک خاص کام لیتا ہے مثلاً آنکہہ سے دیکہنا کانوں سے سننا۔ دل سے سوچنا۔ زبان سے ذائقے اور نطق کا کام لیتا ہے قوت غضبیہ سے غضب و قہر کا صدور ہوتا ہے اسیطرح آگے قیاس کرلو اور اگر ایک ہی آلہ سے بہت سے مختلف اور متعدد کام لیے جاتے تو ضرور ہے کہ وہ کام آپسمیں خلط ملط ہوجاتے پس جو کمال چاہیئے تہا حاصل نہوتا اسیواسطے اوسکو بہت سے آلات دیئے گئے ہیں تاکہ وہ ہر ایک قسم کے علوم و فنون ہر طرح کے اخلاق و عادات اور مختلف وضع کے فضائل و کمالات حاصل کرسکے بنا بریں نفس کو جسم طبعی کی ضرورت ہوئی پس اوسنے زبان حال سے مبدء فیاض اور واہب الصور (اللہ تعالیٰ) سے ایک ایسی صورت اور ہیئت بدنی کی التجا کی

جو اوس کے تصرفات اور افعال کو قبول کر سکے جسکے ذریعہ وہ اپنے کمال فطرتی کو پہنچ جاوے پس
اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے نفس کی اس درخواست کو منظور فرما کر اوس کو ایسی صورت
جسمانی عطا فرمائی جس کے وسیلے سے مطلب میں کامیاب ہو سکے۔ اب میں کہتا ہوں کہ حکما کا
یہ قول کہ نفوس اپنی اصلی پیدائش میں تمام ادراکات اور معارف سے خالی ہوتے ہیں درست
نہیں کیونکہ انبیاء اور خواص الامۃ کے نفوس اپنی ابتدائی پیدائش میں کامل بالفعل
ہوتے ہیں جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی والدہ مکرمہ کے بطن سے باہر تشریف
لائے تو آپکو چھینک آئی جس پر آپنے الحمد للہ کہا اور اپنی انگشت سبابہ سے اشارہ کرتے ہوئے
آسمان کیطرف آنکھیں اوٹھائیں ایسے ہی حضرت عیسیٰ نے گہوارہ میں کہا تھا کہ میں اللہ
کا بندہ ہوں اوسنے مجھے کتاب دی ہے اور اپنا نبی بنایا ہے ایسا ہی ابراہیم دسوقی ولی
کامل کی نسبت روایت ہے کہ جبکہ آپ شیر خوار تھے رمضان کا مہینہ آیا تو آپنے دودھ پینا
چھوڑ دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس ابتدائے خلقت سے کامل ہوتے ہیں پس روح کو
اس جہان میں پیدا کرنیکی یہ حکمت ہے کہ نوع انسان کی وہ استعداد جو دوسرے حیوانات میں نہیں
ہے کامل طور پر ظہور میں آئے اور تمام کائنات جیسے معدنیات نباتات اور دیگر حیوانات
کے خواص اور علامات خفیہ ظہور پر جلوہ گر ہوں تاکہ عجیب و غریب صنائع اور مفید و پر حکمت صنائع
و بدائع کا آفتاب انسان کے پوشیدہ قوتوں کے وسیلے سے روئے زمین پر تاباں ہو جس
سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور حکمت بالغہ معلوم ہو اور یہ تمام معلومات اوسکے وجود باجود
اور جامعیت پر دلیل کامل ہوں گویا انسان اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے اور اوس کی مخلوقات
کی خواص اور علویات کے دریافت کرنے اور اونکو استعمال میں لانے سے خلافت کا حق ادا
کرتا ہے انسان کو خلیفہ بنانے کی ایک یہ حکمت بھی ہے کہ اوسکو علوم کلی اور معارف و حقائق
خبری جو روئے زمین کی تمام اشیاء سے تعلق رکھتے ہیں اونکی تعلیم دیجاوے چنانچہ حضرت آدم
ابو البشر زمین میں اللہ تعالیٰ کا خلیفہ اسی حکمت کے واسطے بنایا گیا تھا

دوسری فصل

روح کیلئے جسم کے بنانے برابر کرنے اور نفخ روح کے لئے مستعد ہونیکے بیان میں

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ الخ کی تفسیر میں ابو سعیدہ کا قول ہے کہ اس آیت میں انسان سے جنس انسان مراد ہے نہ کوئی خاص آدمی مطلب یہ ہے کہ ہمنے جنس انسان کو اجمالی طور پر آدم کی پیدائش کے ضمن میں مٹی کے خلاصے سے بنایا عربی میں جو چیز کسی دوسری چیز سے نکالی جاوے اسکو سلالہ کہتے ہیں پھر ایسا سلالہ دو طرح پر ہوتا ہے ایک تو وہ جو بطور خلاصہ اور نچوڑ کے ہو دوسرے وہ جو بطور فضلہ اور زائد کے ہو جیسے ناخن اور کوڑا کرکٹ وغیرہ لیکن آیت میں سلالہ سے پہلی قسم مراد ہے اور حرف مِنْ ابتدا کیلئے ہے جو خلقنا کے متعلق ہے اور دوسرا مِنْ جو طین سے پہلے ہے بیانیہ ہے جو لفظ کائنۃ محذوف کے متعلق ہے اور اگر سلالہ کے معنے مسلول کے لئے جاویں تو پھر دوسرا مِنْ سلالہ کے متعلق ہو جاوے گا مگر پہلی ابتدائیہ رہیگا بعض کا قول ہے کہ اس آیت میں انسان سے مطلب حضرت آدم ہیں کیونکہ مٹی کے خلاصے سے وہی پیدا ہوئے ہیں اور جعلناہ کی ضمیر کا مرجع جنس انسان ہے جو حضرت آدم کی ذات یا آیت میں مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے کہ جعلنا نسلہٗ نطفۃ یعنے حضرت آدم کو مٹی سے اور ان کی نسل کو نطفہ سے پیدا کیا یا وہی جز کا ضمیر سلالہ کی طرف راجع ہے اب یہ معنی ہونگے کہ ہمنے خلاصے کو نطفہ بنایا فی قرار مکین رحم مراد ہے کیونکہ اسم ظرف اکثر مصدر کی جگہ استعمال ہو کر مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے مطلب یہ کہ جہاں نطفہ قرار پاتا ہے وہ جگہ بنہایت مضبوط ہوتی ہے اور لفظ مکین لفظ قرار کی دوسری صفت ہے مکین کی صفت قرار ہی میں موجود ہو مکین کسی دوسری زائد صفت کو ظاہر نہیں کرتا صرف اسی وصف کو جو قرار سے مفہوم ہوتا ہے ثابت کرتا ہے جیسے شیطان الرجیم میں لفظ رجیم کسی زائد وصف کو ظاہر نہیں کرتا کیونکہ شیطان کے ذاتی مفہوم میں رجومیت کا وصف پایا جاتا ہے یا مصدر بمعنی ظرف ہے کیونکہ رحم بذاتہ مضبوط اور محفوظ ہوتا ہے پھر

علقہ یعنے جما ہوا خون بنادیا پھر علقہ کو مضغہ یعنے گوشت کا ٹکڑا بنا دیا پھر مضغے کے اکثر حصوں کو ہڈیاں بنادیا یعنے اوس کو سخت بنا کر اوضاع مخصوصہ اور ہیأت مطلوبہ کے موافق اون کو بدن کے ستون اور ارکان بنایا پھر ان ہڈیوں کو بقدر ضرورت گوشت کا لباس پہنا دیا پھر اس آیت میں جو لفظ (ثم) کے حرف سے عطف آئے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ہر ایک بناوٹ اور تبدیلی میں تفاوت ہوتا رہتا ہے اور ہڈیاں چونکہ کئی اقسام اور مختلف شکلوں کی ہوتی ہیں اسواسطے جمع کا لفظ آیا ہے ثم انشانا ہ خلقاً آخر سے یا تو بدن کی صورت مراد ہے یا روح اور دیگر قوے کی تشکل یا دونوں اس (ثم) سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں پیدائشوں کے درمیانی وقت کا وقفہ اچھا خاصہ ہوتا ہے فتبارک اللہ کے یہ معنے ہیں کہ اللہ تعالے کی شان اس کی حکمت بالغہ سے ظاہر ہوتی ہے پھر اسم ظاہر یعنے اللہ کے لانے میں یہ اشارہ ہے کہ یہ تمام افعال عجیبہ اوسکی الوہیت پر دلالت کرتے ہیں ؎

برصنعت صناع خدا چیست کہ سازیم
کز باد کشد صورت زیبندہ سراب

پس انسان کو چاہیئے کہ اوسکی قدرت کے نمونوں کو دیکھکر بااستکبار سجدہ ہو جائے اور سرکشی اور نافرمانی کی قید سے آزاد ہو کر اوسکی عبادت اور اطاعت کے حبل المتین میں پابند ہو جائے

تنویر تجدید

یاد رہے کہ نطفے کی مزاج اسقدر معتدل ہوتی ہے کہ ہر دو اطراف قوۃ ۔ فعلیہ امکان[1] اور وقوع میں سے بالطبع کسی کیطرف مائل نہیں ہوتی بلکہ اوسکا مادہ بالکل ہیولی اولی کی طرح ہر اثر کو قبول کر سکتا ہے یعنی نطفہ تمام قوے اور کیفیات سے بالطبع عاری ہوتا ہے اور ہر ایک قسم کی مخالف یا موافق کمالی صورتیں جنکی ضرورت پڑتی ہے ۔ مثلاً جذب ۔ دفع ۔ امساک ہضم شہوت غضب وغیرہ مختلف افعال کے صدور کے قابل ہوتا ہے خواہ وہ افعال طبعی ہوں

---

[1] ان الفاظ کی پہلے تشریح کر دی گئی ہے لوقت ضرورت پھر دیکھ لینی چاہیئے ۔

خواہ جسمی عقلی خیالی اور وہمی۔ کیونکہ اگر اس بارے میں بالطبع کسی قسم کی فعلیت (حرکت) نہ
ہوتی تو تمام اقسام کے مخالف افعال کو قبول نہ کر سکتا اور ہر ایک قوت میں اس کے وحدت
تامہ کے رو سے ہر ایک حقیقت جو اس سے صادر ہو سکتی ہے اوسمیں شامل ہوتی ہے۔ جیسے
دریا میں سے جو ہر ایک ندی نالہ۔ جوئے پرنالہ۔ گھڑا اور پیالہ نکل سکتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے
کہ ان تمام اشیا پر حاوی اور وہ سب دریا میں موجود ہیں۔ کیونکہ کسی چیز سے وہی چیز نکل سکتی ہے
جو اسمیں موجود ہو۔ جس برتن میں ریت ہے اوس سے ریت نکلیگی اور جس میں کھانڈ ہے
اوس سے کھانڈ۔ مثلاً قوت غاذیہ جو غذا کو پیٹ میں جسمانی شکل و صورت کے موافق بنا دیتی ہے
اسکی بھی یہی وجہ ہے کہ اس قوت میں لیا کر دینیکا مادہ موجود ہے اسواسطے کہ وہ قوت
مبدء فیاض (خدا) کیطرف سے ان امور کے سر انجام کرنے کا واسطہ اور آلہ ہے اور واسطہ یا
آلہ کے واسطے ضروری ہے کہ جو افعال اس سے سرزد ہوں اونکا مادہ اسمیں موجود ہو دیکھو کھجور کی
گٹھلی میں کھجور کے تمام حصے معہ پتیاں شاخ پھل پھول شامل ہوتے ہیں اور بہت پر تمام
حکماء کا اتفاق ہے کہ تمام کا خالق ایک نہایت ہی بسیط وجود ہے اور باوجود اسی بساطت
کے حیوانات کے تمام اعضائے مرکب کو پیدا کرنیوالا ہے اور یہ تمام افعال طبعی آلات اور نفسانی
طاقتوں کے وسیلے سے کرتا ہے کیونکہ یہ کام اوسکی بساطت کے مخالف نہیں ہیں اسلئے بادشاہوں کا
قاعدہ ہے کہ ادنے ادنے کام اپنے ہاتھ سے نہیں کرتے اون کا کام صرف حکم کرنا اور اپنے رسولوں
قاصدوں کے ذریعہ حکم کروانا ہوتا ہے پس ان وسیلوں اور ذریعوں سے وہ بادشاہ اپنی
سلطنت کے کام کو انجام دیتا ہے سوا زمانہ حکم کے خود ان کے لئے نقل و حرکت ہرگز نہیں کرتا
اسیطرح اللہ جو مبدء فیاض ہے اپنے تمام کام نفسانی طاقتوں سے اور طبعی ذریعوں سے چلاتا
ہے اس سے اس فیاض مطلق پر کوئی بھی الزام وارد نہیں ہو سکتا پس جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ
اللہ تعالٰے اپنے کاموں کو آلات اور وسائط کے بغیر کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قدر و منزلت
نہیں جانتا اور نہیں سمجھتا کہ اگر خدائے تعالیٰ اپنے کام وسیلے کے بغیر کرتا تو دنیا میں سلسلہ انبیاء
اور رسل منقطع ہو جاتا اور اللہ تعالیٰ خود ہی ہر ایک کے دل میں اپنے احکام القا کر دیتا جب یہ بات
نہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے کام ہی کسی وسیلے اور ذریعے سے کرتا اور کراتا ہے آئیں

بہی وہ کیہ ... نہیں سمجھا جاتا ایک عقلمند دور اندیش کیلئے اوس کی قدرت کے عجائبات
کا مشاہدہ نور بصیرت کو بڑہاتا ہے اور تقویت دیتا ہے اور سوجان سے اوسکی قدرت کاملہ
پر قربان ہوتا ہے کہ ظاہر میں نطفہ آگہیہ کہ پانی ہے جو ایک ہی ساعت میں خراب و برباد
ہو سکتا ہے مگر وہ قادر مطلق اوس کو باپ کی پشت اور ماں کی پسلیوں کی ہڈیوں سے کس طرح
نکالتا ہے پہر اوس کو ضائع ہونے اور متفرق ہونے سے بچاتا ہے پہر اوس کو رحم مادر میں
جگہ دیتا ہے پہر رحم اوس کو اپنی طبعی حرارت سے پکاتا ہے پہر اوسکو علقہ بناتا ہے پہر مضغہ
پہر اوس کو اعضا متناسبہ یعنی ہڈی رگیں گوشت پٹھے اور چربی وغیرہ اعضائے بسیطہ میں
لاتا ہے پہر اوس کو اپنی حکمت بالغہ سے سر ہاتہہ پاؤں معدہ انتڑیاں ناک کان
آنکہہ وغیرہ اعضائے مرکب بناتا ہے پہر ہر ایک کو اوسکے اپنے کام کی انجام دہی کیلئے
مختلف شکلیں عنایت کرتا ہے جنکی پوری پوری کیفیت علم تشریح سے معلوم ہو سکتی ہے اور یہ
سب مرحلے رحم کے اندر طے ہوتے ہیں اور اگر اس راز کا کہلنا ممکن ہوتا اور ان آنکہوں سے
مضغہ کی تبدیلیاں دیکہی جا سکتیں تو دیکہنے والا دیکہتا کہ مضغہ پر لحظہ بلحظہ کیسے خطوط
اور کیسے نقشے کی تصویریں کہنچی جا رہی ہیں اور کس طرح وہ ساعت بساعت ایک شکل سے دوسری
صورت میں تبدیلیاں دکہاتا اور استحالے قبول کرتا ہے پہر کوئی کاریگر اوس کام کے کرنیوالا نظر
نہیں آتا پس پاک ہے وہ ذات جو رحم کے اندر اپنی مرضی کے مطابق اوسکو خوبصورت شکل
عنایت کرتا ہے سب سے پہلے انسان کا دل بنایا جاتا ہے جیسا کہ امام غزالی نے فرمایا ہے
کیونکہ دل ہی روح کا تخت معرفت کا مدرسہ صفائی کا منبع محبت کی منزل اور علم و فہم و
ادراک کا محل ہے اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ کی تصدیق کی جگہ ہے اطمینان و تسلی کا مکان ہوتا
ہے پہر اللہ تعالیٰ نے جسم کی سلطنت میں پہلے بادشاہ کو پیدا فرما کر اوس کو تخت سلطنت
پر متمکن کر کے اوسکے لئے ایک عالیشان نہایت عجیب و غریب محل بنایا جسکا نام دماغ ہے جو کہ
تمام حواس ظاہری اور باطنی کا مخزن ہے یہ وہ حواس ہیں جنکے ذریعے دل عالم اور عالم علوی میں
آمد و رفت لگی رہتی ہے پہر اسی محل کے پانچ دروازے ہیں جنکو حواس خمسہ کہتے ہیں
جنکے ذریعہ تمام سلطنت جسمانی کی خبریں بادشاہ تک پہنچتی رہتی ہیں اسی منزل کے قریب

ایک حس ہے جسکو قوت متخیلہ یا خیالات کا خزینہ کہتے ہیں جسمیں تمام دیکھی ہوئی چیزوں کی تصویریں اور شکلیں رہتی ہیں اسی خزانہ سے احلام جھوٹے سچے خواب ظاہر ہوتے ہیں اس منزل (دماغ) کے وسط میں ایک اور آلہ ہے جسکو قوت متفکرہ کہتے ہیں جسکے سامنے خیالی باتیں پیش ہوتی ہیں پھر خیالات صحیحہ کو قبول اور بے فائدہ کو رد کر دیتا ہے اسی عالیشان منزل (دماغ) کے پیچھے قوت حافظہ کا مسکن ہے روح کا وزیر یعنے عقل بھی اسی میں رہتی ہے۔

چھوٹی آنکھ کو دیکھو کہ اسکی پتلی ایک مسور کے دانے کے برابر ہے اسمیں تمام زمین و آسمان کی صورت باوجود اتنی بڑی وسعت کے برابر دکھائی دیتی ہے اور پلکوں کے ذریعہ سے تمام خس و خاشاک گرد و غبار سے اسکی حفاظت لگی ہے پھر پلکوں کی سیاہی اس غرض کے واسطے ہے کہ آنکھوں کے نور کو قائم رکھیں کیونکہ یہ سیاہی نور کے جمع کرنے کے لئے آنکھوں کی بڑی بھاری مددگار ہے پھر پتلی کی حرکت کے واسطے چوبیس ۲۴ عضلے (پٹھے یا مچھلیاں) ہیں اگر ان سے ایک بھی کم ہو جاتے تو بصارت میں فرق آجاتا ہے اور پلکیں منطبق ہونیکے لئے ہمیشہ متحرک رہتی ہیں تاکہ اس حرکت سے آنکھ میل کچیل سے صاف ہوتی رہے۔

کیونکہ آنکھ آئینہ کی مانند ہے پس جبتک آئینہ صاف اور شفاف نہ ہو کام نہیں دے سکتا پھر (کان) کی صنعت گری کو دیکھو کہ اسمیں ایک قسم کا کڑوا پانی پیدا کر دیا ہے تاکہ موذی کیڑے پتنگے اسکے اندر جا کر خراب نہ کر دیں پھر اُن کے گرد ایک سیپ جیسی دیوار کا احاطہ کر دیا ہے تاکہ ہوا جمع ہو کر بخوبی پردۂ گوش تک پہنچ جاوے پھر ان کے اندر پیچ در پیچ رستہ بنایا تاکہ مسافت اچھی دور ہو جاوے اور جب کبھی کوئی موذی کان میں داخل ہو تو اس کی کثرت حرکت سے انسان بیدار ہو کر اوس کے نکالنے میں کوشش کرے پھر آنکھوں کو سامنے اور کانوں کو پہلو پر لگانے میں یہ حکمت ہے کہ آنکھ ہر قسم کے رنگوں صورتوں اور جسموں کو دیکھتی ہے جن سے صانع حقیقی کے وجود پر قیاس ہو سکتا ہے اور عقل فتوے دے سکتی ہے کہ مصنوع بغیر صانع کے نہیں ہو سکتا کان صرف آواز اور کلام کو سُنتے ہیں اور دلایل سماعی کو سُن سکتے ہیں چونکہ عقلی دلائل کا رُتبہ نقلی اور سماعی دلائل سے اعلےٰ اور افضل ہے اسلئے آنکھیں مقدم رکھی گئی ہیں اور کان موخر تاکہ سمجھنے والے سمجھ جاویں کہ عقلی دلایل کا درجہ

سماعی دلائل سے بڑھکر ہوتا ہے پھر ناک کو چہرے کے درمیان بہت ہی خوبصورت طریقے پر کھڑا کیا پھر ناک کے دونوں راستوں (نتھنوں) کو کھولدیا تاکہ ہوا کی آمد و رفت جاری رہے اور سانس لینے کے واسطے ہر وقت منہ کھولنے کی ضرورت نہ پڑے پھر اس کا جوف (پول) فراخ بنایا تاکہ نہایت سرد یا نہایت گرم ہوا اگر سانس لینے کے وقت اندر داخل ہوجائے تو دل و دماغ تک پہنچنے سے پہلے اعتدال پر آجائے اور اُن کو کوئی نقصان نہ پہنچے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ بقدر ضرورت ہوا کو اچھی طرح پہنچاتا ہے تاکہ انسان سانس کے رک جانے سے ہلاک نہ ہوجائے حالانکہ انسان کا سانس اگر ایک لحظہ بھی بند کردیا جائے تو فوراً مرجائے اصلی مطلب سانس کے لینے سے یہ ہے کہ دل کو سرد ہوا پہنچتی رہے اور فضلات فاسدہ یا دخان نکلتے رہیں پھر حصہ روح کی ضروریات کے حاصل کرنیکا آلہ ہے زبان سے اپنے دل کے خیالات کو ظاہر کرتا ہے نیز زبان حنجرہ اور دونوں لبوں سے حروف کی آواز نکلتی ہے پھر حنجرہ اور حلق (گلا) کی شکل تنگی اور خشونت (کھردراپن) اور ملاست (سپاری) میں مختلف بنائی گئی ہے تاکہ دو آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوجاویں جسطرح قوت باصرہ کی مدد سے دو شخصوں میں امتیاز ہوسکتا ہے اسی طرح قوت سامعہ سے بھی مطلب نکلتا ہے پھر منہ میں دانت بنائے گئے ہیں تاکہ مقاطع الاصوات (آوازوں کے ٹوٹنے کی جگہ) کا کام دیں اور انکے ذریعہ مختلف حروف پیدا ہوں۔ نیز کاٹنے پیسنے اور توڑنے کا کام بھی کریں۔ پھر آگے کے دانت تیز چوڑے سر والے بنائے گئے تاکہ کارد کا کام کریں کچلی کی طرح گول اور کھردرے بنائے تاکہ پیسنے کا کام دیں پھر ان دانتوں سے منہ کو آراستہ کیا گیا ہے جو سفیدی۔ صفائی۔ آبداری میں موتیوں کی کلیوں کی طرح پروئے ہوئے ہیں پھر دونوں لبوں سے چہرہ کو خوبصورت بنایا گیا جو مخارج حروف کے ادا کرنیکا کام بھی دیتے ہیں پھر زبان کو دونوں لبوں اور دانتوں کے درمیان رکھا گیا پھر زبان ایک اور کان دو پیدا کرنے سے یہ مطلب بھی ہے کہ بولنا کم چاہیئے اور سننا زیادہ منہ میٹھے لعاب والی رطوبت کا معدن ہے جب طعام دانتوں سے پسکر لعاب میں مل جاتا ہے تو طعام کا اصلی مزہ فوراً معلوم ہوجاتا ہے اگر یہ لعاب نہ ہوتا تو طعام کا چبانا مشکل ہوتا پھر نگلنا سخت مشکل پھر جب یہ تمام اعضاء تیار ہو

چکتے ہیں اور اسوقت روح کے قبول کر لینے کے لئے مستعد ہو جاتے ہیں جسطرح بتی آگ کے قبول کر لینے کے وقت تیل پینے کے لائق ہو جاتی ہے اور اسمیں یہ طاقت آجاتی ہے کہ تیل کو اپنے اندر بخوبی جذب کر سکے ایسے ہی نطفہ جب ترقی کرتے کرتے حرارت عزیزی کی مدد سے روح کے تصرفات کو قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے تو مبدء فیاض کیطرف سے اسپر روح کا فیضان ہو جاتا ہے آیۃ فاذا سویتہ ونفخت فیہ الخ میں لفظ سویتہ میں یہی حالت مذکورہ مراد ہے گویا وہ محل قابل روح میں خاص فعل کا نام ہے حضرت آدم میں روح قبول کرنیکا محل مٹی تہا اور اوس کی اولاد میں روح قبول کرنیکی جگہ نطفہ ہے +

پہر اللہ تعالی کی یہ قدرت کاملہ دیکھو کہ چھوٹے سے چہرے میں چار دریا بہا دیئے ہیں جنکی طبیعت اور ذائقہ ایکدوسرے سے علیحدہ ہے کانوں میں کڑوے پانی کا نالہ ہے تاکہ حشرات الارض اور موذی جانوروں کو اسمیں دخل نہو آنکہہ نمکین پانی سے لبریز ہے تاکہ عفونت کے اثر سے بچی رہے منہ میٹھے پانی سے بہرا ہوا ہے تاکہ ہر ذائقہ کو معلوم کر سکے ناک میں معفص اور کسیلا پانی رکہا گیا ہے کیونکہ وہ دماغی فضلات کے گرنے کی جگہ ہے ہاتھ پکڑنے اور پاؤں بہاگنے کیلئے بنائے ہیں + غرض ہر ایک عضو کسی خاص غرض و غایت کے لئے بنایا گیا ہے جنکی تفصیل کتب طب میں مذکور ہے مگر اس رسالہ میں اسکا بیان کرنا ہمارا مقصود بالذات نہیں ۔

صدر شیرازی کا قول ہے کہ نفس جب اپنے کمال میں غذا کی حد تک پہنچ جاتا ہے تو اسپر ایک خاص صورت کا فیضان ہوتا ہے جسکی خدمت کے واسطے کئی طاقتیں اور کئی حواس مقرر ہوتے ہیں اور ہر ایک قوت پر ایک فرشتہ لگایا جاتا ہے ایسے کہ دانشمند لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ بدن کے اعضا جبتک ان پر سات فرشتے یا ان سے بھی زیادہ جنکی تعداد سو تک سے بھی زیادہ بتائی گئی ہے مقرر نہوں غذا حاصل نہیں کرتے کیونکہ غذا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ غذا کا جزو بدن ہوکے تحلیل شدہ اجزاء کا قائم مقام ہو جاوے پس غذا کے اجزا تلف شدہ اجزاء کی بجائے اسوقت ہو سکتے ہیں۔ جبکہ کہانے کے وقت سے شروع کر کے اوس میں کئی طرح کے تغیرات واقع ہوں یہانتک کہ خون بنجاوے پہر خون سے

نہ گوشت ہڈیاں نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ غذا ایک ایسا جسم ہے جو بالذات متحرک اور متغیر نہیں ہو سکتا جسطرح کہ گندم بغیر کسی محرک اور صانع کے آٹا روٹی نہیں بن سکتی اسیطرح غذا بھی بغیر کسی محرک کے مختلف تغیرات قبول نہیں کر سکتی پس یہی محرک فرشتے ہیں جو کم از کم سات ہوتے ہیں (۱) غذا کو اعضا تک پہنچاتا ہے (۲) غذا کو جوف (پیٹ) میں روک رکھتا ہے تاکہ قبل از وقت نکل نہ جاوے (۳) غذا سے صورت اولی یعنے خون کی حالت کو زائل کرتا ہے (۴) اسکو اوپر گوشت و ہڈیاں کا لباس پہناتا ہے (۵) اس سے فضلات اور رطوبات زائدہ کو خارج کرتا ہے (۶) اوس حصے کو جو گوشت اور ہڈی بننے کے قابل ہوتا ہے اوسکو گوشت و ہڈی سے پیوند کر دیتا ہے اسطرح سے کہ نہ تو اس سے جدا ہو سکے اور نہ اوس میں تخلخل رہجاوے (۷) پیوند لگانے میں مقدار اور اندازے کا خیال رکھتا ہے اور ہر ایک عضو کو اوسکی ضرورت کے موافق گوشت و پوست عطا کرتا ہے یہ فرشتے اپنے کاموں میں یکدوسرے کے مزاحم نہیں ہوتے کیونکہ ان کے متعلق جو جو کام ہیں اُن کی تعمیل میں ہر وقت لگے رہتے ہیں جیسا کہ آیت ذیل وَمَا مِنَّا اِلَّا لَہٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ سے ثابت ہوتا ہے ان کی مثال حواس کی سی ہے یعنے جسطرح آنکھ اپنے کام میں کان سے کچھ تعلق نہیں رکھتی اور نہ ناک اپنے کام میں دوسروں کی مزاحم ہوتی ہے اسیطرح تمام حواس اور قوائے اپنے کاموں میں مشغول ہیں اور دوسروں کے کاموں سے بالکل غافل اُن کا حال اوس شخص کی طرح نہیں جو خود ہی آٹا پیستا اور گوندھتا ہے اور خود ہی روٹی پکاتا ہے بعض حکماء ملائکہ سے قوائے اور طاقتیں مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بدن میں چار طاقتیں خادم ہیں چار مخدوم خادموں میں سے ایک قوت ماسکہ ہے جو غذا کو بند رکھتی ہے تاکہ قبل از وقت نکل نہ جائے دوسری قوت ہاضمہ ہے جو اوس غذا کے پیٹ کے پہنچنے کے عرصہ میں صورت جسمیہ غذیہ کو دور کر دیتی ہے اور اسکو غذا کے لائق کیموس بنا دیتی ہے تیسری قوت جاذبہ ہے جسکا کام یہ ہے کہ ہر ایک عضو کیطرف اوسکی ضروریات کو کھینچ لاتی ہے چوتھی قوت دافعہ ہے جو ہر ایک عضو کے زائد مادے کو جسکی اوس کو ضرورت نہیں رہتی

ملائکہ میں سے ہر ایک کے لئے خاص مقام یعنی کام مقرر ہے ۔

دفع کردیتی ہے۔ مخدوموں میں سے ایک کا نام قوت غاذیہ ہے اس کا کام یہی کہ قوت دافعہ
سے اثر غذا الیکران کے ہر ایک حصے کو بدن کے اوس جزو کے موافق بنا دیتی ہے جسکے وہ
مناسب ہوتا ہے پھر اوس کو وہیں چھوڑ دیتی ہے دوسری قوت نامیہ ہے یہ قوت اس حصہ
غذا کو لیتی ہے جو قوت غاذیہ نے اپنے مقام پر چھوڑ دیا تھا قوت نامیہ اوس کو طبعی
مناسبت اور مقدار میں سے بدن کے ہر ایک حصہ میں داخل کر دیتی ہے تیسری قوت مولدہ
ہے جو جزو کو منی سے جدا کرتی ہے چوتھی قوت مصورہ ہے جو منی میں خط و خال اور
شکل و صورت پیدا کرتی ہے یہ جملہ قوے اور تمام طاقتیں مادہ کو اس نئی صورت کے فیضان
کے لیے مستعد اور قابل بنا دیتے ہیں مگر صورت کا فیضان کرنیوالا وہی اللہ جل شانہ ہے
اور سب ان کے علاوہ قوت ہاضمہ جسطرح اچھی غذا کو بدن کا جزو بنا دیتی ہے اسی طرح
ان فضلات کو بھی باہر نکال دیتی ہے جو نکلنے کے قابل ہوتے ہیں۔ پھر غلیظ غذا کو رقیق اور
رقیق کو غلیظ کرتی ہے تا کہ کوئی عضو اوس کو پی نہ جائے کیونکہ اگر رقیق مادہ کو عضو پی ہی
جاتا ہے اگر پی جاوے تو پھر اوس کا نکلنا مشکل ہو جاتا ہے مواقف میں لکھا ہے کہ ہضم کے
چار درجے ہیں پہلا معدہ میں ہے جس سے غذا کیلوس[1] بنتی ہے ہضم کا دوسرا درجہ جگر میں ہے
کیونکہ غذا جب کیلوس بنکر انتڑیوں میں چلی جاتی ہے پھر بذریعہ ماساریقا[2] جگر میں پہنچتی ہے
پھر باب الکبد[3] میں جاتی ہے پھر جب کیلوس لطیف ہو کر جگر میں جاتا ہے تو تمام جگر اوس سے
بھر جاتا ہے اور اوسی کی چار خلطیں بن جاتی ہیں جو حصہ لطیف اور گرم خشک ہوتا ہے وہ
اوپر آ جاتا ہے اوس کو صفرا کہتے ہیں اور جو حصہ کثیف اور سرد و خشک ہوتا ہے وہ نیچے
بیٹھ جاتا ہے اوسکا نام سودا ہے۔ پھر وہ اجزا جنکی حالت بلند ہو جاتی ہے ان میں سے

---

[1] جب کھانا معدہ میں جاکر پکتا ہے اور لیٹی کیطرح ہو جاتا ہے تو اطبا اوسی کو کیلوس کہتے ہیں ۱۲

[2] ماساریقا ان چھوٹی چھوٹی سخت تنگ رگوں کو کہتے ہیں جو معدہ کے آخر اور جگر کے درمیان ملی ہوئی ہوتی ہیں ۱۲

[3] باب الکبد ایک بڑی رگ ہے جسکے دونوں طرف سے بہت سی چھوٹی چھوٹی رگیں
پھوٹتی ہیں اس کے سرے مثل کنارے ماساریقا کے کناروں سے ملے ہوئے ہیں اوسکا
دوسرا سرا اندر کی طرف نہایت چھوٹا اور باریک ہو کر اوسی جگر کے اندر پہنچتا ہے ۱۲

جو بخوبی پک جاتا ہے اُسے خون کہتے ہیں اسی معتدل کا جو حصہ کچا و خام رہ جاتا ہے وہ بلغم کہلاتا ہے تیسرا ہضم رگوں میں ہوتا ہے کیونکہ چاروں خلطیں جگر میں پیدا ہونیکے بعد ایک اور رگ کے ذریعے جسکو جوف کہتے ہیں اُن رگوں میں جاتی ہے جو جوف سے پہونچتی ہیں۔ یہاں آکر دوبارہ پکتی ہیں پھر اُن سے جو جو حصہ جس جس عضو کی غذا کے قابل ہوتا ہے جدا ہو جاتا ہے پھر اُن کو قوت جاذبہ لیجا کر بدن کا جزو بنا دیتی ہے چوتھا ہضم اعضاء میں ہوتا ہے کیونکہ غذا بڑی رگوں سے نکلکر چھوٹی نالیوں کی طرف جاتی ہے پھر ان نالیوں سے ہوکر ان نالیوں سے بھی چھوٹی نالیوں کی طرف جاتی ہے پھر ان رگوں سے جو جالیدار کپڑے کی طرح بنی ہوئی ہوتی ہیں ٹپک ٹپک کر ہر ایک عضو کے ساتھ پیوند ہوکر اوس عضو کی ہم شکل ہم رنگ اور ہم تاثیر ہو جاتی ہے ۔

تیسری فصل

نفخ روح اور اس کی باقی طاقتوں کی پیدائش کے بیان میں

یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نفس ناطقہ کو حصول کمال کے واسطے ایسے جسم کی ضرورت ہے جو اوسکو معرفت اور حقیقت کی منزل میں سواری کا کام دے اسواسطے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے نفس کو جسم کی سواری عنایت فرمائی ہے اور اس کو بوجہ اس کے خاص استعداد اور قابلیت کے ایسی شکل میں ترتیب دیا ہے کہ وہ اپنی نوعی اور شخصی حفاظت کر سکے پھر اسواسطے کہ اس سے افعال بشریہ اور آثار نوع انسانی بخوبی صادر ہو سکیں اوسکو صورت روحانیہ عاقلہ مدرکہ سے آراستہ کیا پھر روح پھونکدیا یعنی جسم مستعد میں اسکے نور کو روشن کر دیا امام غزالی رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ نفخ کے لئے ایک صورت اور نتیجہ ہے صورت تو نافخ (پھونکنے والے) کے منہ سے ہوا نکلے اور جس میں پھونکا گیا ہے اوس تک ہوا پہنچنے کی حالت ہے تاکہ وہ مشتعل ہو جائے جس طرح جلنے والی لکڑی آگ کو قبول کرتی

یہہ نفخ اُس اشتغال کا باعث ہے مگر یہہ صورت اللہ تعالےٰ کے حقمیں محال ہے۔ البتہ اوس کا سبب محال نہیں کیونکہ کبھی مسبب پر بہی سبب کا اطلاق ہوجایا کرتاہے جیسے آیۃ غضب اللہ علیہم میں غضب سے غضب کا نتیجہ یعنی اون کی ہلاکت مراد ہے نہ نفس غضب اِسِ واسطے کہ غضب حالت کے تغیر ہونے کو کہتے ہیں جو غضب کرنیوالے میں ظاہر ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر آنا بالکل محال اور غیر ممکن ہو ورنہ خدائے تعالیٰ کا حدوث لازم آئیگا۔ اسیطرح نفخ سے صورت نفخ مراد نہیں بلکہ اوس کا نتیجہ مراد ہے اگرچہ یہاں کا نفخ حسی نفخ کی شکل پر نہیں ہے پھر فرماتے ہیں کہ وہ سبب جس سے روح کا نور نطفے کی بتی میں روشن ہوتاہے وہ فاعل کا وصف ہے اور قبول کرنیوالے نطفے کی بتی میں قابلیت اور استعداد کی صفت ہیں جود الٰہی تو اوس کا فاعل ہے جو تمام موجودات کا چشمہ ہے اور ہر قابل وجود چیز پر وجود کا فیضان کرتاہے اسی صفت کو قدرت بہی کہتے ہیں۔ اس کی مثال آفتاب ہے جس طرح سورج ہر اوس چیز پر جو سورج کی روشنی قبول کرسکتی ہے اگر ان دونوں کے درمیان کوئی حجاب نہو تو بلا دریغ اپنی روشنی کا فیضان کردیتاہے پس قبول کرنیوالی چیز کے واسطے اعتدال اور استوار کا پایاجانا ضروری ہے جیسے فاذا سویتہ سے ظاہر ہوتاہے اس قبول کرنیوالی چیز کے اعتدال اور استوار کی مثال شیشہ کا صاف اور شفاف ہوناہے کیونکہ جب تک آئینہ صاف نہو کسی صورت کو قبول نہیں کرسکتا اگرچہ آفتاب ذی صورت کے مقابل ہو مگر جب زنگ دور ہوجاتاہے تو اس میں ہر چیز کی صورت منعکس ہوجاتی ہے اسیطرح نطفے میں بہی جب اعتدال اور استوار پیدا ہوجاتاہے تو خالق ارواح کیطرف سے اوس میں روح پیدا ہوجاتاہے اور اسمیں کوئی تغیر نہیں آتا کیونکہ وہ ابہی پیدا ہوا ہے اس سے پہلے کبھی پیدا نہیں ہوا جسطرح کسی چیز کی صورت آئینہ میں اب فائض ہوتی ہے نہ اس کے پہلے یہ بات نہیں کہ صورت منطبع ہونے کے لیئے تیار نہ تہی بلکہ آئینہ صاف و شفاف نہ تہا اکابرین نے نفخ روح کی کیفیت یوں لکھی ہے کہ روح بذریعہ ملائکہ بدن میں داخل کی جاتی ہے اور اگر روح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نور سے سیراب نہوتی تو ہرگز جسم پر

داخل نہ ہوتی باوجود اس کے پھر بھی ملائکہ کی بڑی محنت سے داخل ہوتی ہے اور اگر روح کو حکم الہی نہ ہوتا اور نہ روح کو معرفت الہی کا شوق ہوتا تو فرشتے اوسکو بدن میں ہرگز داخل نہ کر سکتے۔ ملائکہ کے روح کو بدن میں داخل کرنے کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شہنشاہ اپنے چھوٹے نوکروں کو حکم دے کہ فلاں بادشاہ یا راجہ کو جیلخانہ میں ڈالدو اگرچہ غلاموں کی حیثیت سے قیدی بادشاہ کی عزت زیادہ ہے۔ خیال آتا ہے کہ وہ غلام بادشاہ کو کس طرح قید کر سکتے ہیں لیکن جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ بادشاہ اپنے شہنشاہ کے تابع فرمان ہے اور قید کرنے والے اوس شہنشاہ کے غلام ہیں تو ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ بادشاہ ضرور اُن غلاموں کی اطاعت کریگا اور اپنے آپکو اُن کے حوالے کر دیگا پھر جب ملائکہ اوس کو بدن میں پیدا کرتے ہیں تو بڑا گھبراتا تلملاتا اور شور مچاتا ہے اوسوقت اوس کی حالت وحشی جانتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ نفس کا اسحالت میں واویلا کرنا اور بیقرار ہونا بالکل بجا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اب میں جسم کے قید خانے میں بند ہوتا ہوں اور مصیبت کے منہ میں جاتا ہوں اس واسطے کہ پہلے آزادی سے رہتا اور خوشی وخرمی سے بسر کرتا تھا شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر گذشتہ امید ہے کہ ضرور آپکو یاد ہوگی یعنی یہ کہ روح انسانی اوس جسمی صورت کا مدبر ہے خواہ دنیا میں یا عالم برزخ اور دارالآخرۃ میں اس روح انسانی کی پہلی صورت وہ ہے جو اوسکو عالم میثاق میں دی گئی تھی پھر وہ اسی شکل سے ماں کے پیٹ میں آتا ہے اور چار مہینے کے بعد جو شکل اوس کو عطا ہوتی ہے اسی ہیئت کلی میں موت تک پہنچتا ہے۔ اسکا بقیہ آگے آویگا انشاء اللہ العزیز۔

تنبیہات

(پہلی تنبیہہ) اگر کوئی سوال کرے کہ روح کا تعلق بدن کیسے تھا کسطرح ہو سکتا ہے کیونکہ روح کسی چیز میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ اعراض اپنے جواہر میں حلول کرتے ہیں اس لئے کہ روح کسی جوہر کا عرض نہیں بلکہ وہ خود قائم بذاتہ جوہر ہے جو اپنے آپکو اور اپنے خالق کو

پہچانتا ہے اور وہ ان صفات میں کسی محسوس چیز کا محتاج نہیں جس طرح جسمانی حالت میں زمین و آسمان اور جملہ موجودات سے غافل ہوتا ہے اسی طرح تجرد کی حالت میں بھی اپنی ذات اور اپنے موجد کی ذات سے واقف ہوتا ہے۔ یہ حالت اکثر صوفیوں۔ علم وحکمت کے معارف اور حقائق میں غور کرنیوالوں پر طاری ہوا کرتی ہے پس جب بدن سے تعلق کی حالت میں وہ اسقدر تجرد حاصل کرلیتا ہے تو محض تجرد کی حالت میں وہ بدن کا کیونکر محتاج ہوگا۔ حالانکہ وہ پیدائش اول میں قائم بنفسہ تھا اس جسمانی پیدائش کے بعد بھی وہ صرف مجرد ہوگا اسکا وہی جواب ہے جو پہلے لکھا جاچکا ہے کہ روح کے لئے بہت کچھ ایسے کمالات اور آداب ہیں جو جسمانی تعلق کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتے پھر روح جسم کے اندر محصور اور مقید نہیں بلکہ جسم ہر وقت روح کی اطاعت کے واسطے کمربستہ حاضر رہتا ہے۔ جس طرح انگلی ارادے کے اشارے سے چلتی ہے۔ حالانکہ ارادہ ہرگز انگلی میں نہیں ہوتا اسیطرح اگرچہ نفس بدن میں نہیں ہے لیکن اوسی کے چلانے سے چلتا ہے اور یہ تسخیر اور اطاعت ممکن ہے کہ حادث ہو۔ زائل ہوجائے یا پھر لوٹ آئے لیکن اس کے زائل ہونے یا لوٹ آنے کے لئے نفسانی۔ افلاکی اور ملکوتی اسباب ہیں جن کے احاطے سے انسانی عقل عاجز ہے اسواسطے ضروری ہے کہ اسکی بازگشت کی تصدیق کی جائے۔

(دوسری تنبیہ) مواقف اور اسکی شرح میں لکھا ہے کہ نفس کا تعلق بدن کیساتھ ایسا کمزور نہیں کہ بدن کے موجود ہونیکی حالت میں تھوڑے سے خدشے سے اس سے جدا ہوجائے جیسا کہ جسم کا تعلق مکان سے ہوتا ہے کیونکہ مکان کے برقرار رہنے کیصورت میں بھی جسم اُس سے جدا ہوسکتا ہے ورنہ جب نفس چاہتا اپنی مرضی سے بدن کو چھوڑ دیتا اور نہ ہی یہ تعلق ایسا قوی اور مضبوط ہے کہ جسم کے فنا ہونے سے وہ بھی فنا ہوجائیگا۔ جیسے عرض کا وجود اپنے محل یا جوہر کے فنا ہونے سے وہ بھی زائل ہوجاتا ہے۔ بلکہ اون کے نزدیک نفس مجرد بالذات ہے اور کسی محل میں حلول کرنے سے مستغنی ہے بلکہ نفس وبدن کا تعلق نہایت معتدل تعلق ہے جیسے کاریگر کا اپنے اُن آلات سے تعلق ہوتا ہے جن کی اسکو اپنے کاموں کے سرانجام دینے کے واسطے ضرورت پڑتی ہے۔

اسیواسطے کہتے ہیں کہ نفس کو بدن سے ایسا تعلق ہے جیسے بدکار عاشق کو اپنے معشوق سے ہوتا ہے جسطرح یہ شہوت پرست اپنی شہوت رانی کی غرض سے اپنے معشوق کو چاہتا ہے اور اپنے بقاء شخصی اور نوعی میں اسکا محتاج نہیں ہوتا اسی طرح نفس محض اپنے کمالات کے حصول کے واسطے بدن کا محتاج ہے ورنہ بذات خود چند وجوہ سے اسکی ضرورت نہیں رکھتا پھر جبتک بدن اُسکے کام کے قابل رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا کثرت صحبت اور طول عشرت سے ملول نہیں ہوتا کیونکہ اس کے تمام کمالات عقلی و لذات حسی اسی پر موقوف ہیں چونکہ نفس ابتدائے خلقت میں تمام صفات کاملہ سے خالی ہوتا ہے۔ اس واسطے اوس کو ایسے آلے کی ضرورت لاحق ہوئی جس سے اوس کو اپنے کمالات کی تحصیل میں مدد ملے +

(تیسری تنبیہ) بہت لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بدن نفس کو اُٹھانیوالا ہے نیز بدن کی طاقت سے قوی اور اوس کے کمزور ہو جانے سے کمزور ہو جاتا ہے اور مقوی غذاؤں سے طاقتور ہوتا ہے یہاں تک کہ بہت لوگ عمدہ اور نفیس غذاؤں سے پرورش کرتے ہیں۔ اُن کی ساری ہمت ان اشیاء لذیذ اور نفیس کی تحصیل میں صرف ہو جاتی ہے الغرض صاحب اسفار کا قول ہے کہ درحقیقت یہ بات درست نہیں بلکہ نفس بدن کا اٹھانیوالا ہے لہذا جب بدن قوی ہوتا ہے تو نفس کمزور ہو جاتا ہے پھر اوس کی قوت اُن عمدہ غذاؤں پر موقوف نہیں بلکہ نفس روحانی غذا سے پرورش پاتا ہے۔ یعنی علمی حقائق حکمتی معارف۔ خلاق حمیدہ افعال پسندیدہ سے آراستہ ہونا اُس کی غذا ہے اور نفیس نفیس غذاؤں کی طرف مایل ہو کر نفس اپنے کمالات کی تحصیل سے بے بہرہ ہو جاتا ہے یہی نفس ہے کہ جسم کو ادہر ادہر لئے پھرتا ہے جب اوس کو کسی گہاٹی سے نیچے اتارنا چاہتا ہے تو اس کے ثقل طبعی کو بڑھا دیتا ہے اور جب اوس کو کسی اونچے پہاڑ پر لیجانا چاہتا ہے تو اُس کے ثقل طبعی کو گھٹا دیتا ہے۔ لیکن آسمان یا کسی اعلیٰ منزل کی طرف اس جسم کثیف کے ساتھ پرواز نہیں کر سکتا ہاں جب اس تاریک بندی خانہ سے نجات پاتا ہے تو جسم نوری اور لطیف کے ساتھ آسمانوں پر چلا جاتا ہے پھر صاحب اسفار کہتے ہیں کہ اس سے اُس شخص کا قول باطل ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ

موت طبعی سے روح کے بدن سے علیحدہ ہونیکے یہ معنی ہیں کہ بدن کی مدت ختم ہو جاتی ہے
یا حرارت عزیزی صرف ہو جاتی ہے اور اسکے آلات کام دینے سے رہ جاتے ہیں تمام
فلاسفروں اور طبیبوں کا یہی مذہب ہے کہ مزاج کے فساد اور جسمانی بناوٹ کی خرابی
ہی کا نام روح کا بدن سے نکلنا اور اسپر موت کا عارض ہونا ہے لیکن حق بات یہ ہے
کہ نفس بدن سے ایک علیحدہ چیز ہے اور اوسکا وجود رفتہ رفتہ استقلال اور استحکام اختیار
کرتا جاتا ہے اور آہستہ آہستہ اس جسمانی وجود سے جدا ہونے لگتا ہے ایک حالت
سے دوسری حالت میں پلٹے کھاتا ہے یعنی کمزور حالت سے نکلکر قوی حال ہو جاتا ہے
یہانتک کہ اپنے تجرد میں مضبوط ہو جاتا ہے پھر جب اپنی تجرد لطافت اور نورانیت
میں قوی ہو جاتا ہے تو اس کی قوت اور عکس کا فیضان بدن پر کم پڑتا ہے۔ کیونکہ
اس وقت وہ دوسری طرف متوجہ ہو جاتا ہے اسی واسطے جسمانی طاقتیں کمزور
ہو جاتی ہیں اور جسم گھٹنے لگتا ہے یہانتک کہ جب روح اپنی تجرد اور لطافت کے حد
کمال کو پہنچ جاتا ہے تو بدن سے جدا ہو جاتا ہے یعنی جب اس کی تدبیر اور تصرف سے
بالکل منحرف ہو جاتا ہے تو بدن پر موت طاری ہو جاتی ہے اسی کو طبعی موت کہتے
ہیں اور جو موت اتفاقی اسباب اور ناگہانی حادثوں سے عارض ہوتی ہے وہ اسکے
سوا ہے پس سنہ وقوف[1] کے بعد جسم کا لاغر ہونا یہانتک کہ بوڑھا ہو کر مر جانا وہ
نفس کے حالات کا تغیر و تبدل ہے جو اس کو عالم آخرت یعنے حالت تجرد اور نورانیت کے
قریب ہونے سے لاحق ہوتا ہے پھر بدن میں جسقدر تغیرات بچپن سے موت تک
مشاہدے میں آتے ہیں وہ سب کے سب اسی طور پر نفس کے حالات کے تابع ہیں یعنی
روح جب قوی ہو جاتا ہے تو بدن کمزور پڑ جاتا ہے یہانتک کہ نفس مستقل بالذات ہو کر
کوچ کر جاتا ہے اور بدن اسکے چلے جانے سے ہلاک ہو جاتا ہے پس روح کی رحلت بدن
کی ہلاکت کا باعث ہے نہ کہ خانہ بدن کی خرابی رحلت روح کا موجب نفس کے انہیں تغیرات کا
نام سیر الی اللہ[2] ہے اسیطرح مخلوقات کی تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کیطرف جاری ہیں لیکن

---

[1] جب انسانی جسم بڑھنے سے ٹھہر جاتا ہے اسکو اصطلاح طب میں سنہ وقوف کہتے ہیں جو عمر ۳۵ سال تک ہوتا ہے۔
[2] اللہ تعالیٰ کی طرف چلا جانا۔

وہ پردۂ غفلت کے باعث نہیں جانتے۔

والی ربک المنتہی[1] اسی طرف اشارہ کر رہا ہے فخر الدین رازی کا قول بھی جواہر امر کے اثبات میں کہ نفس نہ تو بدن کا جزو ہے اور نہ اوس میں حلول کئے ہوئے ہے تقریر مذکورہ کی تائید کرتا ہے جسکا خلاصہ یہہ ہے کہ افکار دقیقہ عبادات کثیرہ اور ریاضت شاقہ کا اثر روح اور بدن دونوں پر پڑتا ہے مگر نفس ان امور کے باعث قوت سے فعل کی طرف ترقی کرتا ہے جس سے اپنے کمالات تک پہنچتا ہے اور اونہی کاموں سے اپنی شرافت۔ غایت اور حد کمال کو حاصل کرتا ہے مگر بدن ان تکلیفوں سے لاغر ہوکر خشکی کا شکار ہو جاتا ہے یہانتک کہ مالیخولیا میں مبتلا ہوکر موت کے پنجے میں پھنس جاتا ہے بخلاف اسکے روح کی ان امور سے ترقی ہوتی ہے اور یہی اعمال ورافکار دقیقہ روح کی حیات شرافت اور قوت کا باعث ہوتے ہیں پہر صدر شیرازی ایک جگہہ فرماتے ہیں کہ جب نفس کا تجرد اور اوس کی نورانیت کی قوت بڑھ جاتی ہے تو اوسکی حرارت بھی زیادہ ہو جاتی ہے جسکی برداشت سے بدن عاجز آجاتا ہے اسلئے اوسکی ترکیب کا شیرازہ وا ہو جاتا ہے پہر رطوبتیں خشک اور حرارت غریزی غالب آجاتی ہے کیونکہ تحقیق یہی ہے کہ بہ نسبت جوانوں کے بوڑھوں میں حرارت غریزی زیادہ ہوتی ہے مگر مشہور اس کے خلاف ہے لیکن آلہ اور ہیولے کے ضعف اور مادہ کی لاغری کی وجہہ سے اوسکا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ پس موت طبعی کا باعث حرارت غریزی بالذات کا غلبہ ہے جو رطوبتوں کو فنا کر دیتی ہے جس سے حرارت بدن سے مفقود ہوکر موت آجاتی ہے؛

چوتھی فصل

بدن کے ان اجزا ظاہری اور باطنی سے مرکب ہونے اور انکی منافع کے بیان میں

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس کے بدن سے متعلق ہونے میں یہہ حکمت ہے کہ اسکو اپنے حصول

---

[1] یعنے سب کی بازگشت تیرے پروردگار کیطرف ہے۔

کمالات اور معرفت الٰہی کے واسطے ایک سواری کی ضرورت ہے جو اوسکو منزل مقصود تک پہنچا دے پھر اس سواری کے واسطے زاد راہ کی حاجت ہے جس سے یہ سواری اثنا سفر طے کر سکے۔ پس سواری بدن ہے اور علم معرفت اور طاعت الٰہی اُس کی زاد راہ پھر اُس سواری کا کوئی محافظ چاہیئے جو عمدہ اور مرغوب چیزیں کھینچ لاوے مخالف اور مضر اشیاء کو دفع کرتا ہے۔ پھر حصول غذا کے واسطے ایک باطنی لشکر کی ضرورت ہے جسکو قوت شہوت کہتے ہیں اور ایک ظاہری لشکر کی ضرورت اور وہ غذا کو جمع کرنیوالے اعضا ہیں ان تمام ضروریات کے واسطے اللہ تعالیٰ نے شہوات اور خواہشات اور اعضا کو پیدا کر دیا ہے۔ پھر جملہ مضرات اور نقصان پہنچانے والی چیزوں کے دفعیہ کے واسطے ایک اور باطنی لشکر کی ضرورت ہے یہ قوت غضبیہ ہے جس کے ذریعہ نفس اپنے دشمنوں اور مخالفوں کو دفع کرتا ہے اسی طرح ایک ظاہری لشکر کی بھی ضرورت ہے اور وہ ہاتھ پاؤں ہیں اون سے وہ قوت غضبیہ کے منشا کے مطابق کام لیتا ہے پھر غذا کے اچھے بُرے کی تمیز کے واسطے ایک مدرک حساس کی ضرورت ہے وہ ظاہری حواس خمسہ ہیں۔ کیونکہ قوت نظر آنکھ سے پیدا ہوتی ہے اور قوت سمع کان سے اسی طرح دیگر حواس کا لشکر تمام اعضا میں پھیلا ہوا ہے پھر ان حواس مدرکہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو ظاہری منزلوں میں ہیں جنہیں ظاہری حواس خمسہ کہتے ہیں اور دوسرے باطنی منزلوں میں یعنے دماغ کے اندر گذارہ کرتے ہیں تعداد میں یہ بھی پانچ ہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس تمام لشکر کو نفس کے تابع کر دیا ہے اور وہ اپنی مرضی سے انمیں حکم چلاتا ہے مثلاً جب آنکھ کو کھلنے کا حکم دیتا ہے تو وہ کھل جاتی ہے اور جب ہاتھ پاؤں کو چلنے کا اشارہ کرتا ہے تو وہ چلنے اور حرکت کرنے لگ جاتے ہیں یہ جملہ حواس و قوائے کا لشکر اسطرح نفس کے تابع ہے جس طرح ملائکہ اور باقی مخلوقات خدا کے قبضہ قدرت میں ہیں پھر چونکہ فائدہ مند چیزوں کا حاصل کرنا اور ضرر رساں و تکلیف دہ چیزوں سے دور رہنا صرف محسوس اشیاء ہی میں محدود نہ تھا بلکہ ایسی اشیاء میں بھی جو حواس کی قید سے باہر ہیں نفع حاصل کرنے اور تکلیف سے بھاگنے کی ضرورت تھی جن کی حد تک حواس کی رسائی مشکل تھی۔ بکہ

لئے اللہ تعالیٰ نے ایک اور زبردست طاقت پیدا کی جس سے وہ آئندہ کے نفع و نقصان پر مطلع ہو سکے اور اسی کے ذریعہ نیکی بدی ۔ خیر و شر میں تمیز کر سکے اس طاقت کا نام قوت عقلیہ ہے ان قوتوں کے پیدا کرنے کی ایک وجہ اور بھی ہے کہ اگر بدن میں کوئی ایسی طاقت نہ ہوتی جو لطیف غذاؤں کی طرف مائل اور بدمزہ اور بدذائقہ اور کثیف غذاؤں اور اشیاء سے متنفر ہو اور ہر موافق کیطرف حرکت کرے اور ہر مخالف سے علیحدہ رہے تو تمام اعضاء اس کمی کے باعث بیکار ہو جاتے اس واسطے نفس کو ایک ایسی طاقت دیگئی ہے جو موافق اور مرغوب چیزوں کیطرف میل کرے اس کو قوت شہوانی کہتے ہیں اور دوسری قوت ایسی عطا کیگئی ہے جس سے ناموافق اور ناملائم سے پرہیز اور اس کے ضرر اور نقصان سے گریز کرے اوسکو قوت غضبانی کہتے ہیں ۔ یہ دونوں طاقتیں ملکر ایک اور طاقت کے ماتحت کام کرتی ہیں اوسکا نام ارادہ ہے اسی کے اشارے پر چلتی ہیں اس کے ذریعہ ثواب و عذاب و خیر و شر کے مرتکب ہوتے ہیں ۔ پھر یہ قوت ارادیہ عقل کے ماتحت کام کرتی ہیں جسطرح قوت شہوانی قوت حسی کے زیر حکم چلتی ہے پھر یہ قوت شہوانی اور غضبانی کبھی نفس کے بالکل تابع ہو جاتی ہیں اور نفس کو اپنی خواہشوں کی انجام دہی میں مدد دیتی ہیں اور گاہے روح کے مخالف ہو کر اوس کو بالکل اپنے قبضہ میں کر لیتی ہیں اور اوس کو ہلاک کر دیتی ہے اسلئے اللہ تعالےٰ نے روح کو دوسرے لشکر یعنے علم و حکمت غور و فکر سے مدد دی ہے تاکہ اُن کی مدد سے وہ قوت غضبیہ اور شہویہ کو شکست دے سکے ۔ لیکن باوجود ان وسائل کے بہت لوگ ان شریف اور اعلےٰ لشکروں کو ذلیل رکھتے ہیں ۔ اور اُن کو دنیائے دوں کی تحصیل میں صرف کر دیتے ہیں اور اس فانی جسم کی پرورش میں کوشش کرتے ہیں اور نفس باقی رہنے والے کی ترتیب میں کوتاہی کرتے ہیں و لذات نفسانی اور خواہشات بدنی میں سرشار رہتے ہیں درحقیقت ایسے لوگ بڑی غفلت میں ہیں اور سخت گمراہی اور جہالت کے گڑھے میں پڑے ہوئے ہیں پھر جبتک روح کی سواری یعنے بدن غذا سے قائم نہ رہے اور بالکل شر سے اس کی حفاظت نہ کیجائے تب تک روح اپنے کمالات اور مرادات تک نہیں پہنچ سکتا اسلئے اللہ تعالیٰ نے اوس کی غذا کے

واسطے نباتات اور حیوانات کو پیدا کیا جیسا کہ آیت هُوَ الَّذِي[1] خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا - سے ثابت ہوتا ہے سبحان اللہ کیا عجیب قدرت اور غریب صنعت ہے کہ نباتات میں ایسی قوت پیدا فرمائی کہ جس سے وہ اپنی خوراک جڑوں اور رگوں کے ذریعہ زمین سے کھینچتے ہیں اور ان کے لئے ایسے آلات اور قوائے پیدا کئے جو اُن کی خدمت کرتے ہیں۔

قوت غاذیہ اور نامیہ تو قوائے ہیں۔ اور عروق رقیقہ جو ہر ایک برگ بار رگ و ریشہ میں نظر آتے ہیں وہ آلات ہیں ہر درخت کے ہر ایک پتے میں انسانی بدن کی طرح رگیں ہیں جن کی جڑیں موٹی ہوتی ہیں مگر اوپر کی طرف تدریجاً کم ہوتی جاتی ہیں۔ ان پتوں میں بہت سی رگیں بالکل بالوں کے مشابہ ہوتی ہیں اُن میں سے بعض اسقدر باریک ہوتی ہیں کہ اون کو ہم نہی آنکھ سے دیکھ نہیں سکتے ان کے ذریعہ درخت کی شاخوں کو غذا پہنچتی ہے اگر یہ باریک رگیں نہ ہوتیں تو درخت خشک ہو جاتے۔ کیونکہ درخت حرکت کر کے اپنی غذا حاصل نہیں کر سکتے اور نہ اپنی غذا شناخت کر سکتے ہیں اور اگر غذا کی معرفت بھی ہوتی تو بھی عبث تھی کیونکہ حرکت کی طاقت سے بالکل محروم ہیں حالانکہ خدا کی حکمت عبث اور تعطیل سے پاک ہے پھر نباتات کے علاوہ انسان کیواسطے حیوانات کو پیدا فرمایا مگر ان کو قوت احساس اور حرکت سے سرفراز فرمایا تاکہ اپنی غذا ء تلاش کر کے اپنی پرورش کر سکیں اور اُس غذا کی بو دریافت کرنے کے لئے ان میں قوت شامہ پیدا فرمائی تاکہ سونگھ کر اپنی غذا تک پہنچ جائیں مگر بعض وقت غذا کے درمیان میں دیوار وغیرہ حائل ہوتی ہے تو قوت شامہ کے ہوتے ہوئے بھی حیوان اپنے کام میں کامیاب نہیں ہو سکتا اس واسطے اس نقص کے رفع کرنے کے لئے قوت باصرہ عنائت کی تاکہ دیکھکر اپنی غذا تک پہنچ جاوے اور یہ قوت جلب منافع اور دفع مضار میں صرف اسوقت کام دے سکتی تھی جب کہ فائدہ یا نقصان پہنچانے والی چیز پاس ہو مگر دور ہونیکی حالت میں یہ قوت بھی بیکار تھی اسلئے قوت سامعہ عطا فرمائی تاکہ

---

[1] تمہارا پروردگار وہ ہے جس نے تمام موجودات دنیا کو تمہارے لئے پیدا کیا ہے۔

دور سے ہی اپنے دشمن کی آہٹ پاکر بھاگ جائے اور اپنی جان بچانے کی فکر کرے مثلاً شیر کے چنگھاڑنے کی آواز دور سے ہی سُنکر بھاگ جائے اگر ان حواس کے علاوہ اگر قوت ذائقہ نہ ہوتی تو بھی کام نہ چلتا کیونکہ اس کے بغیر مخالف اور موافق غذا میں تمیز نہیں ہوتی اس حالت میں کسی موافق اور مضر غذا کے استعمال کر لینے سے ہلاکت کا خوف تھا۔ مثلاً اگر کسی درخت کی جڑھ میں کسی قسم کا زہریلا پانی جمع ہو جائے چونکہ وہ اُس کے ذائقہ سے خبردار نہیں تو اس کے پینے سے ضرور ہلاک ہو جائے گا پھر یہ تمام حواس بھی بیکار تھے اگر مقدم دماغ میں حس مشترک نہ رکھی جاتی جس کے سامنے تمام محسوسات حاضر ہوتے ہیں اگر یہ نہ ہوتی تو تمام حیوان ہلاک ہو جاتے جس طرح پروانہ حس باطنی کے نہ ہونے سے متواتر آگ پر گر کر ہلاک ہو جاتا ہے اگر اوسمیں قوت متخیلہ یا حافظہ ہوتی تو ایک دفعہ آگ پر گر کر تکلیف اٹھانے کے بعد دوبارہ نہ گرتا اسلئے حس مشترکہ اور قوت حافظہ عنایت کیگئی ہے پھر باوجود ان قوتوں کے ان اشیا سے جو ان حواس مذکورہ سے معلوم نہیں ہو سکتیں پرہیز کرنا مشکل تھا اسلئے کامل الخلقت حیوانوں میں ایک اور حس پیدا کر دی جس کو قوت واہمہ کہتے ہیں دیکھو گھوڑا شیر کو دیکھکر قدرتی طور پر ڈرتا اور کانپتا ہے اگرچہ اس سے پہلے گھوڑے کو شیر سے کوئی نقصان نہ پہنچا ہو ایسے ہی بکری بھیڑیئے کو دیکھکر فوراً بھاگ جاتی ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ بکری اور گھوڑے میں قوت حافظہ کے سوا ایک اور قوت بھی ہے جس سے یہ کام صادر ہوتے ہیں اس کو عربی میں قوت واہمہ سے تعبیر کرتے ہیں اور انسان بھی ان حواس اور قویٰ میں جملہ حیوانات کے ساتھ شریک ہے پھر انسان میں چونکہ ترقی کا وہ مادہ موجود ہے جس سے ترقی کرکے ملکوتی انسانی حدود تک پہنچ سکتا ہے اور ان کمالات عقلی اور امورات مخفی کو حاصل کر سکتا ہے جو حواس خمسہ کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتے اس مادہ کا نام عقل ہے جس سے نیکی بدی نفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے پھر اسمیں قوت اعتدالیہ پیدا کرکے اس کی مزاج معتدل بنائی گئی ہے اس اعتدال کی حفاظت کے واسطے ایک ایسی قوت کی ضرورت تھی جو اُس کے جسم کی حفاظت کرے

گرمی سردی کے اثر سے محفوظ رکھے اس واسطے قوت لامسہ عطا کی گئی ہے جسکا مقام تمام بدن ہے۔ کیونکہ حیوانی بدن بھی اشیاء ملموسہ (محسوسات) کی جنس سے ہے مدرِک (معلوم کرنیوالا) مدرَک (جو چیز معلوم کیجائے) کی جنس سے ہونا چاہیئے اسلئے یہ قوت تمام بدن پر محیط ہے لیکن دوسرے حواس جمیع بدن میں ساری وجاری نہیں ہیں قوت باصرہ صرف آنکھوں میں ہے کیونکہ دوسرے اعضاء بوجہ کثیف ہونے کے اس قوت کے قابل نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ اس قوت کے ماتحت الوان اشکال اور انوار ہیں پس انوار کی ماہیت کے موافق صرف وہ اجسام ہو سکتے ہیں جو شفاف ہوں اور شفاف تمام جسم میں صرف آنکھ کی پتلی ہے اس واسطے یہ قوت پتلی میں رکھی گئی ہے اسی طرح قوت لمس کے سوا باقی تمام حواس اگرچہ مادی نہیں لیکن وہ بھی قوت لمس کی طرح تمام بدن سے تعلق نہیں رکھتے۔ کیونکہ قوت سامع اور باصرہ نہایت لطیف ہیں اسلئے اُن کی جگہ بھی جسم کے کسی لطیف حصہ میں ہونی چاہیئے چونکہ تمام جسم میں لطافت نہیں اسلئے وہ بدن کے لطیف حصہ میں رکھے گئے۔ اور قوت شامہ اور ذائقہ کا تعلق اگرچہ نہایت ہی لطیف اشیاء سے نہیں تاہم بہ نسبت اجسام کثیفہ کے زیادہ تعلق اجسام لطیفہ کے ساتھ ہے کیونکہ ان کا تعلق بھی بخارات رقیق اور اجسام لطیفہ سے ہوتا ہے اور بہ نسبت اجسام کثیف کے لطیف ہیں اس واسطے ان کا محل بھی عام نہوا بخلاف قوت لامسہ کے کہ اسکا تعلق تمام اجسام کثیفہ اور سخت سے ہوتا ہے یا ایسے لطیف جسموں سے ہوتا ہے کہ جو قوت لمس کے دائرہ میں آسکیں حکماء نے انسانی جسم کو ایک مضبوط کشتی سے تشبیہ دی ہے جیسے دریا میں ٹھہری ہوئی کشتی ہوا کے سوا نہیں چل سکتی

جسم انساں صورت کشتی درآب ایستادہ است۔
مے برد گاہے موافق باد وہم گاہے خلاف
بحر عالم۔ عمر کشتی۔ باد او۔ آہنگ ہا
می کند ہر دم ز ہر جانب بکشتی اش مصاف

اسی طرح بدن کی کشتی روح کے ارادے کی ہوا کے بغیر حرکت نہیں کر سکتی جب ہوا ٹہیر جاتی ہے تو کشتی بھی چلنے سے ٹہیر جاتی ہے۔ اسی طرح بدن سے جب روح جدا ہو جاتی ہے تو وہ بے حس و حرکت ہو جاتا ہے اور مردہ شمار ہو جاتا ہے اگرچہ اوسکا کوئی جزو بھی معدوم نہوا ہو اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہوا کشتی کی ذات میں داخل نہیں پھر بھی اوس کی حرکت ہوا کی حرکت کے تابع ہے پس جسطرح کشتی ہوا کے اٹھانیوالی نہیں بلکہ ہوا کشتی کو اٹھاتی ہے اسیطرح روح بدن کو اٹھانیوالا ہے نہ بدن روح کو جسطرح کشتی اور اوس کے سوار ہوا کے بند ہو جانے پر کسی حیلے و تدبیر سے اوسکو واپس نہیں لا سکتے اسی طرح روح کی جدائی کے وقت روح کو کوئی قوت اور کیفیت مزاجی واپس نہیں لا سکتی۔

کشتی کی ہلاکت دو وجہہ سے ہوتی ہے ایک تو یہہ کہ اُس کے اجزا کی ترکیب لوٹ جائے اور اسمیں پانی داخل ہو جائے گر اُس کی اصلاح نہ کیجائے تو اوس کے سوار بھی ضرور ہلاک ہو جاوینگے ایسا ہی بدن کا حال ہے کہ اگر اسپر کوئی خلط غالب آجائے اور اُس کی اصلاح نہ کیجائے تو اُسکا مزاج فاسد ہو کر کل انتظام جسمانی درہم برہم ہو جائے گا جب اعضا فاسد اور کمزور ہو گئے تو روح پرواز کر جاتا ہے جسطرح ہوا کشتی کے لوٹ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے کشتی کے فنا ہونے سے فنا نہیں ہوتی اسیطرح نفس بھی بدن کے فنا ہونیکے بعد اپنے منبع اور معدن میں باقی رہتا ہے اور جسم کے فنا ہونیسے اسپر فنا کا کوئی اثر نہیں ہوتا دوسری وجہہ کشتی کے لوٹنے کی یہ ہے کہ کشتی پر ایسی تیز و تند ہوا چلے کہ کشتی کے اجزا اور آلات ان کے صدمے کی برداشت نکر کے پاش پاش ہو جاویں یہی روح کا حال ہے کہ جب اسکا جوہر قوی ہو جاتا ہے اوس کی حرارت عزیزی جو تمام بدن میں پہیلی ہوتی ہے زیادہ و شدت پر آجاتی ہے تو بدن اوس کی برداشت سے عاجز آکر درہم و برہم ہو جاتا ہے حرارت کے غلبے سے اسکی تمام رطوبتیں خشک ہو جاتی ہیں پھر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں کہ اہل کشتی کا حال مہلک آندہی کے وقت دو طرح پر ہو جاتا ہے جو تقدیر الٰہی کو جانتے اور مانتے ہیں اور راضی القضا رہتے ہیں وہ تو مطمئن ہو کر اپنے آپکو

اللہ تعالے کے سپرد کر دیتے ہیں ایکدوسرے کو صبر و تحمل کی وصیّت کرتے ہیں اور دار لقا کی رغبت اور لقاء الٰہی کا اشتیاق ظاہر کرتے ہیں دنیائے دون کے غم و الم سے خلاصی پاکر نعیم مقیم میں پہنچ جاتے ہیں اور وہ لوگ جو دنیاوی لذات اور خواہشات میں مستغرق ہوتے ہیں اور اپنے حال کی اصلاح سے غافل اور جاہل ہوتے ہیں وہ روتے پیٹتے اور سر دہنتے ہیں جبکہ اون کی جزع و فزع سے کچھ فایدہ نہیں ہوتا تو اس دنیا سے نکلکر دوزخ کے دردناک عذاب اور مصیبت ناک تکلیف میں جا پڑتے ہیں ؎

پانچویں فصل

حواس ظاہری اور باطنی کی احساس کی کیفیّت نیز اس امر میں کہ بعض حواس بہ نسبت بعض کی ضعیف ہوتی ہیں اور بعض حواس اپنی محسوسات کو نہیں جانتے

میں خیال کرتا ہوں کہ ناظرین کو یہ بات بخوبی یاد ہوگی کہ نفس ناطقہ اپنی ذات اور جوہر کے اعتبار سے اپنے کمالات اور ادراکات میں قویٰ حواس۔ آلات کا محتاج نہیں لیکن جب اس کو تحصیل کمالات کے واسطے جسم طبعی کی ضرورت تھی اور جسم کا ایک حصّہ مختلف صفات کا متحمل ہو سکتا تھا۔ لہذا اللہ تعالے نے روح کو ایسا جسم عطا کیا جسمیں طرح طرح کے تمام کمالات کی تحصیل کے آلات مقرر کئے تاکہ وہ ہر ایک عضو۔ قوت۔ ادراک حس سے اپنے طبعی افعال کو کمال کی حد تک پہنچاوے پہر روح جب عالم عقلی اور حالت روحانی سے عالم اجسام میں آتا ہے تو اسکا جوہر کمزور ہو جاتا ہے اسلئے اکتساب علوم و فنون میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہوتا ہے جنکو حواس کہتے ہیں اور یہ حواس متکلمین کے نزدیک پانچ ہیں جنہیں ظاہری حواس خمسہ سے تعبیر کرتے ہیں گویا ان کے نزدیک امر حسی وہ امر ہے جو حواس خمسہ سے محسوس و معلوم ہو سکے۔ اس کے علاوہ باقی جسقدر امور ہیں اُن کے نزدیک عقلی ہیں۔ یہ لوگ حواس باطنی کے قایل نہیں علم بیان اور معانی کے عالم بہی ان سے متفق ہیں۔ جیسا کہ اس مضمون سے

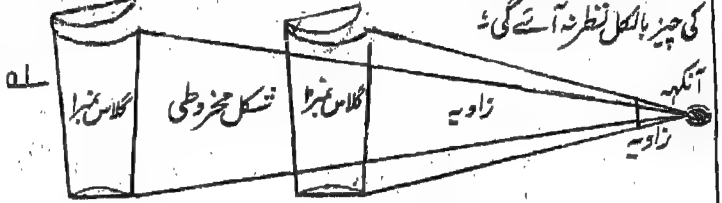
ثابت ہوتا ہے جہاں تشبیہ اصطلاحی کے حالات میں لکھتے ہیں کہ تشبیہ کے طرفین یا دونوں حسی ہوں گے یا عقلی یا ایک طرف حسی اور دوسری طرف عقلی اس امر حسی سے ان کے نزدیک وہ امور مراد ہیں جو خود یا اون کا مادہ حواس ظاہری سے معلوم ہو سکے اور امر عقلی سے وہ اشیاء مراد ہیں جو نہ خود اور نہ اون کا مادہ ان حواس سے محسوس ہو سکے پس خیالی امور ان کے نزدیک حسی میں داخل ہیں۔ پھر خیالی امور وہ امور معلومہ ہیں جو کئی چیزوں کا مجموعہ فرض کئے جاتے ہیں جن میں سے کوئی ایک امر بذریعہ حس محسوس ہو سکے اسی طرح عقلی امور میں وہمی امور بھی داخل ہیں اور وہمی امور وہ ہوتے ہیں جو ظاہری حواس سے محسوس نہ ہو سکیں اور اگر بالفرض کوئی جزو بھی پائی جائے تو انہیں حواس ظاہری سے محسوس ہو جیسے غول بیابانی یا جھلاوہ کے دانت۔ یہ بحث مطول و اطول کے باب تشبیہ میں مفصل مذکور ہے۔ حکماء کے نزدیک کل دس حواس ہیں پانچ ظاہری اور پانچ باطنی۔ ظاہری تو سمع[1]، بصر، ذوق، شم، اور لمس ہیں۔ پہلی قوت باصرہ ہے اس کی کیفیت اور ادراک میں اختلاف ہے۔ واقفان علوم طبعیہ کا خیال ہے کہ آنکھ کی اوس رطوبت جلیدیہ میں جو برف کی طرح سفید اور آئینہ کی طرح شفاف ہوتی ہے صورت مرئی منطبع ہو جاتی ہے یعنے جب کوئی روشن چیز اس کے سامنے آتی ہے تو ہوا کی مدد سے اس چیز کی صورت رطوبت جلیدیہ پر نقش ہو جاتی ہے جیسے انسان کی صورت آئینہ میں منقش ہو جاتی ہے بعض نے اس کی تردید کی ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ رطوبت جلیدیہ اپنے سے بڑی چیز کو نہ دیکھ سکے کیونکہ بڑی چیز کا چھوٹی چیز پر نقش ہونا محال ہے اسکا جواب یہ ہے کہ چیز کی صورت و شکل کا صاحب صورت کے ساتھ مقدار و وسعت میں برابر ہونا ضروری نہیں جیسے چھوٹے شیشے میں بڑا چہرہ نظر آتا ہے۔ کیونکہ صورت اور صاحب صورت میں رنگ و شکل کی مناسبت ہے نہ قد و قامت کی۔ مگر ریاضی دالوں[2] کا یہ مذہب ہے کہ آنکھ سے شعاع نکلکر

---

[1] یعنے سننے دیکھنے۔ چکھنے۔ سونگھنے۔ اور چھونے کی قوتیں۔ ابوالثناء

[2] لیکن اس وقت کے ریاضی دانوں کا یہ مذہب ہے کہ چیزوں کا عکس آنکھ میں پڑتا ہے نہ کہ آنکھ کی شعاع چیزوں پر۔ ابوالثناء۔

کسی مرئی چیز پر پڑتی ہے جسطرح چاند سورج کی شعاعیں انکے مقابل چیزوں پر پڑتی ہیں اور شعاع مخروطی شکل کی ہوتی ہے جسکا زاویہ آنکھہ کے نزدیک ہوتا ہے۔ اور قاعدہ مرئی چیز کے پاس ہے پھر دور کی چیز بہ نسبت قریب کے چھوٹی نظر آتی ہے کیونکہ مخروط شعاعی جسقدر دور ہونے کے باعث باریک ہوتا جاتا ہے اوسیقدر قوت باصرہ کا زاویہ بھی تنگ ہوتا جاتا ہے اس کے سبب مرئی چیز کا دائرہ بھی تنگ ہوتا جاتا ہے اور جسقدر چیز دور ہوگی اوسی قدر اسکے زاویہ بھی تنگ ہونگے اور اسکا دائرہ بھی تنگ ہوجائے گا۔ یہانتک کہ دور کی چیز بالکل نظر نہ آئے گی ؎



بعض کہتے ہیں کہ بہ نسبت ہوا کے پانی میں ہر ایک چیز بڑی دکھائی دیتی ہے کیونکہ سورج کی کرنیں ہوا میں سیدھی پڑتی ہیں اور پانی میں ترچھی اسطرح پر کہ پانی میں شعاع ٹکرا کر سطح آب سے مرئی کیطرف جاتی ہے اس لئے وہ بڑی دکھائی دیتی ہے کیونکہ مرئی کے مقابل کا زاویہ جو جلیدیہ میں ہے اپنے حال پر بڑا ہوتا ہے اور مرئی کی بڑائی زاویہ کی عظمت پر موقوف ہے پس اس کا ایک حصہ سیدھا جاتا ہے اور دوسرا حصہ پانی کی سطح پر ٹکر کھا کر آنکھہ کیطرف جاتا ہے مگر مخروط شعاعی میں معاً مستقیم و منعطف بغیر فرق کے نظر آتا ہے اور یہ بات اوس وقت ہوتی ہے جب مرئی پانی کے نزدیک ہو اگر دور ہو تو وہ چیز دو جگہ دکھائی دیتی ہے کیونکہ اس حالت میں دو مخروط شعاعی پیدا ہونگے حکماء اشراقی کا قول ہے کہ نہ شعاع ہوتا ہے اور نہ انطباع بلکہ جب کوئی روشنی کے قابل چیز رطوبت جلیدیہ کے سامنے آتی ہے تو اگر کوئی چیز مانع نہ ہو تو نفس کو اوس معاملہ کے وقت مقابل چیز کا علم حضوری طور پر ہوجاتا ہے اور نفس فوراً اوس کی کیفیت کو معلوم کرلیتا ہے شیخ شہاب الدین سہروردی نے حکمت اشراق میں لکھا ہے کہ کسی چیز کا دیکھنا اوس کی روشنی کے مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے نیز لکھا ہے کہ جو صورت آئینہ میں نظر آتی ہے

سلہ گلاس نمبرا چونکہ آنکھہ سے دور ہے لہذا اوسکا زاویہ نہایت چھوٹا ہوگیا ہے اور زاویہ کی چھوٹائی کے باعث گلاس بھی چھوٹا نظر آئے گا۔
گلاس نمبر۲ چونکہ آنکھہ کے قریب ہے لہذا اوسکا زاویہ بھی گلاس ا سے بڑا ہے اسلئے اپنی زاویہ کی بڑائی کی باعث گلاس بڑا نظر آئے گا

وہ اسمیں منقش نہیں ہوتی کیونکہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں منقش نہیں ہوسکتی اور نہ وہ بعینہٖ
مرئی کی صورت ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ دیکھنا شعاع سے نہیں ہوتا۔
چہ جائیکہ انطباع سے ہوسکے پس جب یہ ظاہر ہوگیا کہ صورت آئینہ میں نہیں ہے اور
نہ کسی اور جسم میں ہے اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ صورت جلیدیہ کو مبصرات سے وہ نسبت ہے
جو آئینہ کو ظاہری صورتوں سے ہوتی ہے تو جسطرح آئینہ میں وہ صورت نہیں ہوتی
اسی طرح وہ صورت جسکو نفس آنکھ کے ذریعہ معلوم کرتا ہے رطوبت جلیدیہ میں بھی نہیں
ہوتی بلکہ مقابلہ کے وقت اگر کوئی امر مانع نہو تو اس قابل روشنی چیز کا علم روح میں حضوری
طور پر ہوتا ہے پس اگر وہ چیز خارج میں موجود ہے اور کسی ظاہری صورت سے متشکل ہے
تو اوس کو دیکھ لیتا ہے اور اگر وہ چیز بظاہر موجود نہیں اور اوس کی صورت بھی کسی ظاہری
شکل سے متشکل نہیں تو اوس وقت کسی دوسرے آلہ کی ضرورت پڑتی ہے پس جب
رطوبت جلیدیہ ایسی صورت کے مقابل واقعہ ہوتی ہے جس میں مقابل شدہ چیزوں کی
صورت ظاہر ہوسکتی ہے تو نفس کو بھی علم اشراقی و حضوری ہوجاتا ہے اور ان چیزوں کو
رطوبت جلیدیہ کے ذریعہ اور آئینہ خارجی کے وسیلہ دیکھ لیتا ہے اسلئے جسطرح آنکھ میں
صورت کا منطبع ہونا محال ہے اسی طرح دماغ کے کسی حصہ میں بھی اوسکا منقش ہونا
ناممکن ہے کیونکہ خیالی صورت نہ ذہن میں موجود ہوتی ہے اسلئے کہ بڑے کا چھوٹے میں
منطبع ہونا محال ہے اور نہ خارج میں موجود ہوتی ہے ورنہ ہر ایک سلیم الحواس اس کو دیکھ
سکتا حالانکہ یہ خیالی صورت معدوم بھی نہیں ورنہ متصور نہ ہوتی۔ اور چھوٹی بڑی سپید و
سیاہ نہ کہہ سکتے پس جب وہ موجود ہے لیکن نہ ذہن میں موجود ہے اور نہ خارج میں
اور نہ عالم عقول میں کیونکہ وہ جسمانی صورت ہے نہ عقلی اور نہ روحانی تو بالضرور وہ کسی اور جگہ
ہوگی جس کو عالم مثال کہتے ہیں اور یہی عالم اس کے مناسب حال بھی ہے کیونکہ صورت
غیر مادی چیز ہے۔ افلاطون، سقراط اور فیثاغورث کا یہی مذہب ہے کیونکہ یہ لوگ عالم
مثال کے قایل ہیں اور انکا قول ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک عالم عقل۔ عالم عقول و نفوس
بھی اسی میں شامل ہیں دوسرا عالم صور۔ پھر اوس کی بھی دو قسمیں ہیں عالم حسی و عالم ظلی

پھر سہروردی فرماتے ہیں کہ ان حکماء کی طرح ہم بھی عالم مقداری غیر مادی کو جو بالکل
عالم عقلی کلی کے مقابل ہے مانتے ہیں لیکن دو باتوں میں ہم اون کے مخالف ہیں ایک
تو یہ کہ خیالی صورتیں ہمارے نزدیک نفس میں موجود ہیں جن کو نفس قوت خیالی کی
مدد سے محض بطور تصور حاضر کر لیتا ہے البتہ خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا کیونکہ
قوت متخیلہ اور اوسکی خیالی صورتوں کا تصرف عالم صغیر (نفسانی) میں ہوتا ہے نہ کہ
عالم کبیر (عقلی) میں اور یہ صورتیں نفس کی توجہ اور روح کی التفات کے باعث یا قوت متخیلہ کی
مدد سے باقی رہتی ہیں لیکن جب ان سے نفس روگردان ہو جاتا ہے تو ایسی صورتیں بھی
زائل ہو جاتی ہیں دوسری یہ بات کہ آئینہ میں نظر آنیوالی صورتیں ان کے نزدیک تو عالم
مثال میں موجود رہتی ہیں مگر ہمارے نزدیک وہ صورتیں ظلی ہوتی ہیں یعنی اس جہان میں
عارضی طور پر موجود ہوتی ہیں ایسے ہی گونج کی آواز اور وہ دوسری صورت جسکو احول
(بھینگا) دیکھتا ہے درحقیقت یہ تمام صورتیں خارجی صورتوں کے اظلال ہیں اور ظل شئے
حقیقت شئے کے غیر ہوتا ہے صدر شیرازی کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ خدا کی قدرت سے
عالم نفسانی سے ایک مجرد صورت جو مبصر کے مشابہ ہوتی ہے پیدا ہو جاتی ہے جو نفس
مدرک کے سامنے حاضر رہتی ہے اور اس سے اسطرح قائم رہتی ہے جس طرح فعل اپنے فاعل
سے نہ کہ مقبول اپنے قابل سے بلکہ اسی طرح تمام ادراکات حاصل ہوتے ہیں کہ مبدء فیاض
کیطرف سے ایک نورانی صورت حاصل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ نفس کو ہر چیز کا علم و
شعور ہو جاتا ہے پس وہی صورت حس کرنیوالی ہوتی ہے اور وہی محسوس اور یہی کیفیت ابصار
کی ہے یہ خیال اس بنا پر ہے کہ عقل و معقول دونوں آپسمیں متحد و یکسان ہوتے ہیں
استماع کی یہ کیفیت ہے کہ ہوا دو چیزوں سے یعنی قارع[1] اور مقروع کے صدمہ اور چوٹ
سے تنگ ہو کر اور سکڑ کر کان کے پردہ سماخ تک پہنچتی ہے پھر اس پردے کے پٹھے پر ایک اور
قوت ہے جو اس کے اثر کو قبول کر کے نفس کو خبردار کر دیتی ہے شرح مواقف میں لکھا ہے
کہ جب وہ ہوا جسمیں آواز ملی ہوئی ہوتی ہے اس پٹھے تک پہنچکر اوس کو صدمہ پہنچاتی ہے تو

---

[1] قارع صدمہ پہنچانے والی چیز اور مقروع وہ جسکو صدمہ پہنچے۔

تو اس کی قوت جو اسی غرض کے لئے رکھی گئی ہے آواز کو معلوم کر لیتی ہے اس لئے جب یہ چھٹہ پھٹ جاتا ہے یا اوس کی حس باطل ہو جاتی ہے تو انسان بہرہ ہو جاتا ہے اور سننے کی قوت باطل ہو جاتی ہے۔ قوت شامہ کی کیفیت اس طرح ہے کہ بو دار چیز کی بو اُن دو ابھرے ہوئے پٹھوں میں جو پستان کی ڈوڈی کی طرح مقدم دماغ میں ہیں پہنچتی ہے اس طرح کہ بو دار چیز کے اجزا تحلیل ہو کر اس سے ہوا کے وہ اجزا جو اس کے اور قوت شامہ کے درمیان ہوتے ہیں مل کر قوت شامہ تک پہنچ جاتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ درمیانی ہوا اس کیفیت سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ قوت شامہ کے محل تک پہنچ جاتی ہے مگر اس ہوا میں بو دار چیز کے اجزا شامل نہیں ہوتے اسفار میں لکھا ہے کہ یہی بات حق ہے کیونکہ تھوڑی سی کستوری سے بہت سی جگہ معطر ہو جاتی ہے اور جب تک کستوری رہتی ہے خوشبو بھی رہتی ہے پھر کستوری کا وزن کم نہیں ہوتا۔ پس اگر بو دار چیز کے اجزا ہوا میں ملجایا کرتے تو اسکا وزن ضرور کم ہو جاتا۔ ذوق کی کیفیت یوں ہے کہ جرم لسان کے پٹھوں میں ایک ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جو لعاب دہن کے ذریعہ مزہ و ذائقہ کو محسوس کرتی ہے اور لعاب فی نفسہ لذت اور ذائقہ سے خالی ہے بلکہ لعاب تمام ذائقہ دار چیزوں میں ملجاتی ہے اور اس کے اجزا اوس میں مستتر ہو کر زبان میں گھس جاتے ہیں جس سے قوت ذائقہ اس کے مزہ کو معلوم کر لیتی ہے پس اس لعاب کا سوائے اس کے اور کچھ فائدہ نہیں کہ وہ ذائقہ دار چیز کو محسوس کرنے والی قوت ذائقہ تک پہنچا دیتی ہے پھر ذائقہ یا تو رطوبت کو وسیلہ کے بغیر صرف ذائقہ دار چیز کے چھونے سے حاصل ہوتا ہے یا رطوبت کے وسیلے سے کہ وہ رطوبت ذائقہ دار چیز سے متاثر ہو جاتی ہے گویا اس حالت میں امر محسوس صرف بلا واسطہ رطوبت ہی ہوتی ہے کیونکہ لعابی رطوبت کا اپنا کوئی ذائقہ نہیں ہوتا اسلئے اشیا کے ذائقے اپنی اپنی حالت میں قوت ذائقہ تک پہنچ جاتے ہیں اور اگر اس لعاب میں کوئی اور ذائقہ ملجاوے تو اس کو اپنی اصلی حالت کے ساتھ قوت ذائقہ تک نہیں پہنچاتی بلکہ اس دوسرے مزہ کو ملا کر پہنچاتی ہے جیسے کہ بیماروں کا لعاب بدل جاتا ہے اسلئے گرم مزاج والے کہ جن کی طبیعت میں صفرا کا غلبہ ہوتا ہے پانی کو کسیلا پاتے ہیں اور میٹھی چیز اون کو کڑوی معلوم ہوتی ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ قوت ذائقہ کے اثر میں لعابی رطوبت کا ملنا شرط ہے کیونکہ زبان اور

اور ذائقہ دار چیز کی جبتک ملاقات نہو ذائقہ کی کیفیت معلوم نہیں ہوسکتی کبھی یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ قوت ذائقہ اور لامسہ ایک ہی چیز میں مگر اسمیں بھی شک نہیں کہ قوت ذائقہ میں صرف لمس ہی کافی نہیں بلکہ اسمیں لعابی رطوبت کا ملنا بھی ضروری ہے پھر قوت لامسہ اور ذائقہ میں اسوجہ سے بھی فرق ہے کہ قوت ذائقہ عمدہ اور ملایم چیز کو معلوم کرکے جذب کرلیتی ہے اور قوت لامسہ صرف اسواسطے پیدا کیگئی ہے کہ ناموافق اور چیز ملایم غیر کو معلوم کرے تاکہ اس سے پرہیز کیا جاوے اور قوت لامسہ ایک ایسی قوت ہے جو ایک پٹھے میں جو اکثر بدن سے خاصکر چمڑے اور جلد سے ملا ہوا ہے پھیلی ہوئی ہے اُس کی پیدائش سے صرف یہ مقصود ہے کہ انسان اوس کے ذریعے معلوم کرسکے کہ وہ ہوا جو اوس کے بدن کو لگتی ہے اگر اپنی حرارت یا برودت کی شدت سے اُس کے لئے مضر ہو تو اُس سے پرہیز کرے تاکہ اوس کی مزاج جس سے حیات وابستہ ہے بگڑ نہ جائے پس ملموس کی گرمی۔ سردی۔ یا سختی۔ نرمی۔ اس قوت کے ذریعہ عضو لامس میں سرایت کرتی ہے اور وہ اس کیفیت سے متاثر ہوکر اُس کے اثر کو نفس انسانی تک پہنچا دیتا ہے پھر وہ نفس اوس کو فوراً معلوم کرلیتا ہے گویا یہ محسوسات کی اُن کیفیات میں سے جو نفس کے ساتھ قایم ہیں ایک کیفیت ہے اور یہ قوی اس نفس کے واسطے مظاہر (آلہ ظہور) ہیں جو بعض حکما کی رائے کے موافق نفس کے سامنے اون صورتوں کے حاضر کرنے کیواسطے بنائے گئے ہیں یا بعض حکما کے قول کے مطابق وہ قوے اس نفس کے واسطے آلات ہیں جیسے وہ اپنا کام لیتا ہے

LYTTON LIB
UNIVERSITY

تنبیہ

قوت لامسہ انسان کے تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے کیونکہ انسانی جسم اشیاء ملموسہ کی جنس سے ہے کیونکہ مُدرِک (ادراک کرنے والا) ہمیشہ مُدرَک (ادراک کیا گیا) کی جنس سے ہوتا ہے مگر باقی حواس تمام بدن میں پھیلے ہوئے نہیں ہوتے۔ دیکھو قوت باصرہ کے تمام اعضاء متحمل نہیں ہیں وجہ یہ ہے کہ قوہ باصرہ انوار۔ رنگوں اور شکلوں کو دیکھتی ہے اور یہ لطیف چیزیں ہیں پس لطیف چیزوں کا مدرک بھی جسم کا لطیف حصہ ہونا چاہیے اور

وہ صرف آنکھ ہے کیونکہ باقی حصے اس کی نسبت کثیف ہیں اس واسطے قوت باصرہ صرف آنکھوں میں ہوتی ہے نہ کسی اور حصے میں اسی طرح قوت سامعہ اور دوسرے ظاہری و باطنی حواسوں کا حال ہے مثلاً قوت واہمہ اور خیالی تمام جسم میں پھیلی ہوئی نہیں ہوتیں کیونکہ بدن اور بدن کے اعضاء وہم و خیال کی جنس سے نہیں ہیں اس واسطے کہ بدن مادی ہے اور وہ مادیات کی ضد اور باقی ظاہری حواس سوائے قوت لامسہ کے اگرچہ مادی ہیں مگر وہ بھی قوت لامسہ کی طرح تمام جسم میں پھیلے ہوئے نہیں ہوتے۔ کیونکہ سمع و بصر نہایت لطیف ہوتے ہیں اس لئے اونکا محل بھی جسم کے نہایت لطیف حصہ میں ہونا چاہیے تاکہ مُدرِک اور مُدرَک میں مناسبت رہے پھر قوت ذائقہ اور شامہ اگرچہ ایسے لطیف نہیں جیسے سمع و بصر تاہم لطیف میں شمار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے مدرکات بھی بخارات ہوتے ہیں یا اجسام رقیق کثیف ان کے مدرکات بھی نہیں ہو سکتے پس ہر عضو اس قابل نہیں کہ بُو اور ذائقہ کا محل ہو سکے بخلاف قوت لمس کے کہ وہ تمام جسم میں عام ہے کیونکہ تمام اجسام سخت و نرم کثیف و لطیف قوت لامسہ کی ذیل میں آسکتے ہیں اور قوت لامسہ ان تمام کیفیتوں کو محسوس و معلوم کر سکتی ہے مثلاً ہوا کا اثر سطح جسم کے چھونے سے معلوم ہوتا ہے اور ان حواس کی کیفیت کی کچھ تشریح ہم ذیل میں نفحات کے عنوان سے درج کر کے ناظرین کی عامہ واقفیت کو بڑھاتے ہیں یہ ایسے فوائد ہیں کہ اس سے پہلے آپ کی نظر سے نہ گذرے ہونگے پھر ان کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا کہ ان حالات کے جاننے والے اور نہ جاننے والے میں کتنا بڑا فرق ہے اور جو واقف ہوگا ناظرین کے دل میں اوس کی قدر و منزلت ضرور جاگزین ہوگی۔ و ہو ہذا۔

نفحہ اولے

جن اعضاء میں قوت لامسہ نہیں ہے ان میں سے ایک گروہ ہے اسمیں یہ حکمت ہے کہ وہ گرم و تیز فضلات کے گذرنے کی جگہ ہے پس حکمت الٰہی نے تقاضا کیا کہ اسمیں حس نہ ہو تاکہ ان فضلات کے گذرنے کے وقت انسان تکلیف نہ اٹھاوے۔

دوسرا جگر ہے اسمیں حس کے نہ ہونے کی یہ حکمت ہے کہ اسمیں تیز خلطیں یعنی صفرا و سودا پیدا ہوتا ہے اگر اسمیں حس ہوتی تو ان کے گذرنے کے وقت بھی ضرور تکلیف ہوتی۔ تیسری طحال ہے اسمیں سودا گرتا رہتا ہے چوتھا پھیپھڑہ ہے کہ وہ ہمیشہ دل کی تفریح اور ترویح کے لئے حرکت میں رہتا ہے ان اعضاء میں تو حس نہیں ہوتی مگر ان کی جھلیوں اور پردوں میں ضرور حس ہوتی ہے تاکہ اس کے ذریعے وہ اپنے آنیوالی آفات کو معلوم کرسکیں اسیطرح ہڈیوں میں بھی حس نہیں ہوتی کیونکہ وہ بدن کی بنیاد ہیں اور تمام بدن کا بوجھ بھی انہیں پر ہوتا ہے اگر ان میں حس ہوتی تو بوجھ کی تکلیف کو محسوس کرتیں مگر بعض کہتے ہیں کہ ان میں حس تو ہے لیکن معذور و ناچار ہیں اسلئے زیادہ تکلیف کو محسوس کرتی ہیں۔

نفحہ ثانیہ

مواقف اور اوسکی شرح میں لکھا ہے کہ درحقیقت ذائقہ دار چیزوں میں ذائقہ کا وجود نہیں ہوتا مثلاً شہد میں مٹھاس کا وجود نہیں بلکہ وہ حلاوت قوت ذائقہ میں پائی جاتی ہے یہی تمام کیفیتوں کا حال ہے مثلاً آگ میں حرارت کا وجود نہیں بلکہ اسکا وجود اس عضو میں ہے جسمیں قوت لامسہ ہے اسکا اثر خصوصاً آگ چھونے سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ حرارت آگ میں ہی مخض ایک وہم ہے جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ آگ اپنے غیر میں اوسکو اپنا ہمشکل بنا کر تاثیر کرتی ہے پس اگر آگ دراصل گرم نہ ہوتی تو اپنے غیر کو بھی گرم نہ کرسکتی مگر یہ وہم ہے جو تھوڑے سے تامل سے دفع ہوسکتا ہے دیکھو حرکت متحرک کو گرم کردیتی ہے حالانکہ حرکت میں دراصل کوئی حرارت نہیں ہوتی مگر اسکا جواب ہے کہ آگ میں حرارت کو نہ ماننا بدیہیات کا انکار ہے اور یہ ایسا مغالطہ ہے جو جواب کے لائق نہیں۔

نفحہ ثالثہ

حواس خمسہ ظاہری اپنے اپنے ادراک میں قوت و ضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں یعنی جو حس کسی

لطیف چیز کو معلوم کرنے کے واسطے ہے وہ بہ نسبت دوسری حس کے جسکا مدرک نسبتاً دوسری سے کثیف ہے اپنے احساس میں قوی ہے اور دوسرے اوس کی نسبت ضعیف مثلاً آنکھ رنگ و روپ اور نور کو دیکھتی ہے اور کان صرف آواز کو سنتے ہیں پس جسطرح نور اور روشنی بہ نسبت صوت اور آواز کے لطیف ہے اسی طرح آنکھ بھی اپنے فعل میں بہ نسبت کان کے قوی ہے کیونکہ آنکھ جسقدر دور سے رنگوں اور شکلوں کو دیکھ سکتی ہے کان اوسیقدر فاصلے سے آواز کو نہیں سُن سکتے پھر قوت شامہ بہ نسبت قوت سامعہ کے کثیف ہے اسلئے قوت سامعہ کی قوت بھی کسیقدر قوّت شامہ سے قوی ہے کیونکہ جتنے فاصلے سے قوت سامعہ آواز کو سُن لیتی ہے قوت شامہ اتنے فاصلے سے نکہت مشموم کو محسوس نہیں کر سکتی علیٰ ہذا القیاس قوت شامہ کو قوت ذائقہ پر فوقیّت ہے اور قوت ذائقہ قوت لامسہ کی نسبت لطیف ہے وجہ ان سب کی یہ ہے کہ قوت لامسہ کا مدرک صلبی اعضاء ہیں اور قوت ذائقہ کا مدرک رطوبات ہیں جو بخارات بہ نسبت رطوبات کے لطیف ہیں اسیطرح قوت سامعہ کا مدرک آوازیں ہیں اور اصوات بہ نسبت بخارات کے لطیف ہیں پھر قوت باصرہ کا مدرک الوان و اشکال ہیں اصوات کی نسبت یہ بھی لطیف ہیں اور لطیف بہ نسبت کثیف کے زور و طاقت میں قوی ہوتا ہے

نفحۂ رابعہ

ہر ایک محسوس کرنے والی قوّت کا خاصہ ہے کہ اوسکا موضوع اپنی ذات میں اوس کیفیّت کی صورت اور ضد سے جس کو وہ محسوس کرتی ہے خالی ہوتا ہے یعنی اوس کا موضوع محض قابلیّت کی استعداد رکھتا ہے لہٰذا اس صورت کی کیفیت سے متاثر ہوتا ہے۔ کیونکہ علم و ادراک کا آلہ جبتک محسوس اور معلوم کی کیفیّت سے متاثر نہولے تبتک اُس کیفیّت کا ذہن کو علم نہیں ہو سکتا اور آلہ میں جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ اُس صورت کے غیر ہوتی ہے جو محسوس کرنے والی قوّت میں ہوتی ہے کیونکہ حواس میں جو صورت جاتی ہے وہ مادی ہوتی ہے اور جو ذہن میں جاتی ہے وہ ذہنی اور ادراکی پس آلہ میں جو

حرارت آتشی موجود ہے وہ حرارت ذہن میں نہیں جا سکتی بلکہ اوس کی مثال جاتی ہے ورنہ وہ حرارت ذہن کو جلا دیتی اسی طرح باقی حواس کا حال ہے۔

نفحۂ خامسہ

بعض امور جو حواس کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں مثلاً مقدار۔ عدد۔ وضع۔ حرکت۔ سکون ایسے ہیں کہ ان کے معلوم کرنے کے واسطے حواس ظاہری سب کے سب مشترک ہیں ان تمام امور کی کیفیت ان حواس سے معلوم ہو جاتی ہے اور کسی قوت کی ضرورت نہیں پڑتی اگر ایسے امور کی ہر ایک قسم کے لئے الگ الگ قوت ہوتی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو ان امور کے معلوم کرنے کے لئے اور کئی ایک قوتوں کی ضرورت پڑتی کیونکہ اُن کے انواع مختلف ہیں اس اشتراک کی حقیقت یہ ہے کہ قوت باصرہ مثلاً مقدار۔ عدد شکل حرکت سکون کو معلوم کر لیتی ہے اسی طرح قوت ذائقہ بھی مقدار کو محسوس کر لیتی ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کہانے سے بڑا مزا آیا تو معلوم ہوا کہ قوت ذائقہ چھوٹائی بڑائی کی حقیقت سے واقف ہے اسی طرح یہ قوت عدد کو بھی معلوم کر لیتی ہے اسطرح کہ مختلف لذات کو معلوم کرتی ہے قوت شامہ بھی عدد کو جانتی ہے اس قیاس سے کہ جب ایک بودار چیز کی بو منقطع ہو کر دوسری کی بو آتی ہے تو قوت شامہ پہلی اور دوسری بو میں تمیز کر لیتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عدد کی حقیقت سے خبردار ہے صرف یہی بات نہیں بلکہ یہ حواس اقسام متضادہ کو بھی جانتے ہیں مثلاً آنکھ کئی مختلف رنگوں اور شکلوں کو خواہ ایک دوسری کی ضد ہوں معلوم کر لیتی ہے اسیطرح قوت ذائقہ بھی مختلف لذات کو محسوس کرتی ہے اور قوت سامعہ بہت سی مختلف آوازوں کو پہچان لیتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دیگر حواس کو سمجھ لو مگر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یہ محسوس کبھی بالذات ہوتا ہے اور کبھی بالعرض مثلاً رنگ اور روشنی قوت باصرہ کے واسطے محسوس بالذات ہیں اور مقدار۔ عدد۔ شکل وغیرہ محسوس بالعرض اسلئے کہتے ہیں کہ کبھی محسوس کرنیوالی قوت کا محسوس بالعرض وہ امر ہوتا ہے جو اس قوت سے ہرگز محسوس نہ ہو سکے

لیکن محسوس حقیقی کے ساتھ ملا ہوا ہو جسطرح کہتے ہیں کہ ہمنے زید کو دیکھا تو اس حالت میں محسوس حقیقی زید کی شکل ہے نہ خود زید ان ہر دو معنی میں فرق ظاہر ہے مثلاً سفیدی سطح سے قایم ہے اولاً و بالذات اور جسم سے متعلق ہے ثانیاً و بالعرض اس کے یہ معنی ہیں کہ سپیدی کے دو وجود ہیں ایک کا تعلق سطح سے اور دوسری کا جسم سے بلکہ اصل میں اسکا قیام سطح کے ساتھ ہی ہے لیکن چونکہ سطح جسم سے قایم ہوتی ہے اسلیے وہی وجود اولاً و بالذات سطح کیطرف منسوب ہو جاتا ہے اور ثانیاً بالعرض جسم کی طرف مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ رنگ بالذات دکھلائی دیتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہمارا دیکھنا بلا واسطہ اوسی سے متعلق ہے پس جسطرح رنگ بالذات اور بلا واسطہ دکھائی دیتا ہے اسی طرح روشنی بھی قوت باصرہ کو نظر آتی ہے اگرچہ رنگ کا نظر آنا روشنی کے وجود پر موقوف ہے اور روشنی کا وجود رنگوں اور شکلوں کے دیکھنے کے واسطے شرط ہے تاہم روشنی کا دکھائی دینا دونوں محسوس بالذات ہیں یہ نہیں کہ روشنی کا علم تو بلا واسطہ ہو اور رنگ کا علم کسی اور چیز کے ذریعے سے کیونکہ یہاں ہر دو قسم کی روئیت[1] موجود ہے کیونکہ ادراک بالذات اور ادراک بالعرض میں ایک ہی روئیت ہوتی ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ مقدار کسی رنگ کے وسیلے سے بالعرض دکھائی دیتی ہے تو اس کے یہ معنے ہوتے ہیں کہ روئیت دراصل ایک ہی ہے جو اولاً و بالذات رنگ سے متعلق ہے اور ثانیاً و بالعرض مقدار سے والبستہ پس اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مقدار، عدد اور شکل وغیرہ کا علم بالعرض اور بلا واسطہ ہوتا ہے اس سے امام کا اعتراض بھی رفع ہو گیا جو آپنے مباحث مشرقیہ میں کیا کہ مقدار اور شکل وغیرہ کا علم بالعرض نہیں ہوتا کیونکہ محسوس بالعرض وہ ہوتا ہے حقیقی طور پر جسکا علم نہ ہو سکے ہاں محسوس حقیقی کے ساتھ اس کی مشارکت ضروری ہے اور یہ تعریف امور مذکورہ پر صادق آتی ہے جو بالکل ٹھیک ہے۔

---

[1] روئیت مصدر عربی بمعنے دیکھنا۔

نفحۂ سادسہ

ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ ان حواس میں جسقدر کیفیات موجود ہوتی ہیں صرف وہی تاثیرات اور حالات نہیں ہوتے جو اُن کے محسوسات میں ہوتے ہیں بلکہ جو اس میں جسقدر کیفیات موجود ہوتی ہیں وہ کیفیات نفسانی اوصاف عقلی اور ادراکات ذہنی ہوتے ہیں۔ پس جو چیزیں سُننے یا دیکھنے میں آتی ہیں اُن کی کیفیات کا علم نفس سے قایم ہوتا ہے جو محسوسات کی کیفیات کے لئے ایک گونہ ظل اور مثال ہوتی ہیں اور محسوسات کی کیفیات کی حکایت نقل تصویر اور عکس ہوتی ہیں۔ جیسے انسان آگ اور پانی وغیرہ حقیقی چیزوں کی عقلی صورتیں اپنی حقیقی چیزوں کے واسطے اظلال و آثار ہیں اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مادی صورتوں کے لئے ایک اور وجود بھی ہوتا ہے جسکو عقلی صورتیں یا جواہر عقلیہ بھی کہتے ہیں ان کے وجود کی یہ دلیل ہے کہ مادی صورتیں ہمیشہ ایکدوسرے کی مزاحم ہوتی ہیں یعنے ایک مادی صورت دوسری مادی صورت میں نہیں سما سکتی کیونکہ ایک شکل جو کسی خاص صورت پر بنی ہوئی ہے یا ایک چیز جو کسی خاص رنگ سے رنگین ہو چکی ہے وہ دونوں کسی دوسری شکل اور رنگ سے موصوف نہیں ہو سکتیں تاوقتیکہ پہلی شکل اوس سے زائل نہ ہو جائے لیکن عقلی ادراک کی صورتیں مادی صورتوں کیطرح مزاحمت نہیں کرتیں۔ نیز مادی بڑی چیز چھوٹی چیز مادی میں نہیں آسکتی۔ پہاڑ رائی میں نہیں سما سکتا اور نہ دریا حوض میں سما سکتا ہے بخلاف وجود عقلی کے کہ نفس میں چھوٹے بڑے کی سمائی یکساں ہے کیونکہ نفس و ذہن میں زمین و آسمان اور جملہ کائنات کی صورت ایک ہی دفعہ حاضر ہو سکتی ہے اور نفس اس سے تنگ نہیں ہوتا جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ مومن کا دل عرش سے بھی بڑا ہے اسکا سبب یہ ہے کہ نفس اور ذہن مادی اور مقداری اشیاء میں سے نہیں ہے ورنہ کسی خاص حد سے محدود اور کسی حجم خاص سے موضوع ہوتا اس حالت میں ایک چیز کے سوا دوسری کو قبول نہ کرتا بلکہ یا اس سے کم ہوتا یا زیادہ پھر اس حالت میں جو چیز نفس کے سامنے حاضر ہوتی اس کا کچھ حصہ نفس کو معلوم ہوتا اور ذہن کے کسی حصے کا اس کو بھی علم نہ ہوتا

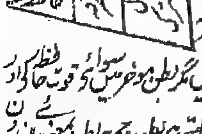
پس لازم آتا کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں معلوم بھی ہے اور نہ معلوم بھی اور ایک چیز ایک ہی وقت میں عالم بھی ہے اور جاہل بھی اور یہ محال ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارا ذہن ایک ہے اور بسیط بھی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز اپنے بعض حصے سے معلوم کرلے اور بعض سے معلوم نہ کر سکے یا اوس چیز کے بعض حصے کو دریافت کر سکے اور بعض حصے کو دریافت نہ کر سکے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کی شان سے انقسام بعید ہے نیز مادی کیفیتیں جہت اور اشارہ کی محتاج ہیں یعنی وہ کسی نہ کسی جہت و مکان میں ہوتی ہیں اور ان کی طرف اشارہ حسیّہ بھی ہو سکتا ہے مگر عقلی اور ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں اس سے ہر ایک عقلمند اور سلیم الذہن سمجھ سکتا ہے کہ نفس کے لئے سوائے عالم اجسام کے ایک دوسری پیدائش بھی ہے جس میں جسمانی اور مادی صورتوں کے سوا ادراکی اور عقلی صورتیں موجود ہوتی ہیں۔ اور حواس خمسہ باطنی یہ ہیں حس مشترک۔ خیال۔ وہم۔ حافظہ۔ قوت متصرفہ کہتے ہیں کہ حس مشترک دماغ کے بطن اوّل میں ہے اور یہ ایک قوت ہے جس میں پہلے حواس ظاہری کے محسوسات جمع ہوتے ہیں اور جزئیات محسوسہ کی صورتیں اس میں منقش ہوتی ہیں یونانی میں اس قوت کو بنطاسیا (لوح نفس) کہتے ہیں ظاہری حواس اس کے آگے اس طرح ہیں جس طرح وزیر کے آگے جاسوس جو ادہر ادہر کی خبریں وزیر تک پہنچاتے ہیں حس مشترک کے ادراکات کا مظہر وہ روح ہے جو بطن مقدم میں رہتا ہے یہ روح گویا آئینہ ہے جس میں اشیاء کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں مگر اس میں منقش نہیں ہوتیں بلکہ یہ روح اپنی لطافت۔ تجرد و صفائی کے باعث وہ چیزیں نفس کے سامنے حاضر کر دیتا ہے جو حواس سے غائب ہو جاتی ہیں۔ پس نفس ان چیزوں کو اس روح کے ذریعے جو کچھی ہوئی صورتوں اور شکلوں کا خزانہ ہے معلوم کر لیتا ہے اوس روحانی طاقت کو اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جاوے اور اوس کے کام میں کوئی امر مانع نہ ہو تو یہ ہر وقت اپنے کام میں لگا رہتا ہے۔ لیکن دو امر مانع ہیں ایک تو بیرونی صورتوں کے ساتھ مشغول ہونا (جو ہر وقت خارج سے اس کے سامنے آتی ہیں) اوس کو اپنے کام سے روک دیتا کیونکہ وہ روحانی قوت اس کے لینے میں مصروف ہو جاتی ہے اور پیش کر نہیں دیر لگ جاتی ہے

دوسرا امر یہ ہے کہ نفس ناطقہ اوس کو چھوڑ کر جزئیات کی حفاظت کے واسطے مجبور کرتا ہے
جس کے باعث وہ اُن کی نگہبانی میں مشغول ہو جاتی ہے لیکن جب ہر دو مانع یا اون میں
سے ایک مانع زائل ہو جاتا ہے تو پھر اُس سے اپنا کام صادر ہونے لگتا ہے۔
ہاں نیند کے وقت مانع اوّل بالکل دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جملہ حواس جب نیند کے
باعث بیکار ہو جاتے ہیں تو حس مشترک پر بیرونی خارجی صورتوں کا ورود بند ہو جاتا ہے
اسی طرح مانع ثانی بیماری کی حالت میں زائل ہو جاتا ہے کیونکہ بیماری کی حالت میں نفس
بیماری کے رفع کرنے میں مشغول ہو جاتا ہے پس قوت روحانی کو صور کے جزئیات کی حفاظت
کے لئے مجبور نہیں کرتا اس قوت کے ثبوت کی ایک یہ دلیل بھی ہے کہ اگر ہم میں ان چیزوں
کے معلوم کرنے والی قوت جس میں تمام چیزوں کی صورتیں منقش ہوتی ہیں نہ ہوتی۔
تو کسی محسوس امر پر دوسرے امر محسوس سے ایجابی یا سلبی حکم نہ کر سکتے یعنے ایک چیز
کے واسطے یہ حکم نہ لگا سکتے کہ یہ سپید ہے یا گرم ہے یا خوشبودار ہے یا لذیذ ہے یا اس کے
برعکس ہے اور جس حالت میں یہ بات ہو رہی ہے تو معلوم ہوا کہ ہم میں ایک ایسی
قوت موجود ہے جو ان سب حالات کو جانتی ہے کیونکہ ظاہری حواس میں یہ بات نہیں
پس ثابت ہوا کہ ظاہری حواس کے علاوہ کوئی اور قوت بھی ہے جس سے یہ بہت سے
مختلف امور صادر ہوتے ہیں اسی کو عربی میں حس مشترک کہتے ہیں اور یہ تمام چھوٹی بڑی
صورتیں جن کو حس مشترک معلوم کرتی ہے اسوقت بھی محسوس ہوتی ہیں جبکہ ظاہری
حواس نیند وغیرہ بیہوشی کی حالت میں اپنے کام سے بیکار ہوں اگر کوئی یہ سوال کرے
کہ جب اُن کا علم ایسی حالت میں بھی ہو سکتا ہے تو کیا ضرورت ہے کہ کسی مادی قوت
کو مانا جاوے بلکہ ممکن ہے کہ ان چیزوں کا ادراک اس حالت میں عقل ہی سے ہوتا ہو
کہ وہ بلا واسطہ قوت کام کرتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ عقل اجسام اور ابعاد کو محسوس
نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جزئیات ہیں اور عقل صرف کلیات کو جانتی ہے پس جزئیات کے
ادراک کے واسطے جسمانی اور مادی آلہ کی ہی ضرورت ہے جس کو ہم حس مشترک کہتے ہیں
بہر خیال بھی اونکو محسوس نہیں کرتا کیونکہ خیال صرف محافظ ہے نہ کہ مدرک اگر خیال سے

ہوتا تو جو تصوّرات اُسمیں جمع ہوتے وہ سب کے سب مثالی طور پر مشاہدے میں آتے رہتے جب یہہ بات نہیں تو معلوم ہُوا کہ ان اشیاء کی مدرک کوئی اور چیز ہے اور وہی حس مشترک ہے لیکن ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس میں جو چیز منقش ہوتی ہے وہ محسوسات کی صورتیں ہوتی ہیں نہ کہ اُن کی اصلی حقیقت۔ تو اس حالت میں اگر نفس ہی بلا وساطت کسی قوت کے جزئیات کو معلوم کرے تو اسمیں کیا حرج ہے حس مشترک کے وجود پر دوسری دلیل یہ ہے کہ کہ جو کچھ ایک شخص خواب میں اور کاہن جوگی رملی اپنی رمل جفر وغیرہ کے واسطے کہتا ہے وہ امر موجود ہے کیونکہ سویا ہوا محسوس صورتوں کا مشاہدہ کرتا ہے اور کاہن محسوس آوازوں کو سنتا ہے جسمیں اونکو کسی طرح کا شک نہیں ہوتا پھر اُن محسوس صورتوں اور ان کے غیر میں امتیاز کرتا ہے کیونکہ عدم محض کوئی چیز نہیں زیادہ لطف یہ ہے کہ ہو سکتا ہے خارج میں بھی اُن چیزوں کا وجود نہیں ہوتا ورنہ ہر ایک سلیم العقل جو کاہن اور سونیوالے کے پاس ہوتا محسوس کر لیتا جب کسی کو بھی ان کا علم نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہہ کام سوائے ظاہری حواس کے کسی اور قوت کا ہے جو ہمارے نزدیک حس مشترک ہے اس دلیل کی تردید بھی آگے آئے گی۔

دوسری قوت خیال ہے جسکا محل مقدم دماغ میں بطن اوّل کے پچھلے حصّہ میں ہے۔ گویا دونوں قوتیں یعنے حس مشترک اور خیال مقدم دماغ میں ہیں مگر حس مشترک مقدم دماغ کے پہلے حصّہ میں اور خیال اوسی مقدم کے دوسرے حصّے میں یا یوں کہو کہ قوت خیال حس مشترک کی ایک جزو ہے اُسکا یہ کام ہے کہ جب محسوس چیزیں حواس سے غائب ہوجاویں

نوٹ:۔ اگر انسان کے سر کا پردہ اُٹھایا جاوے تو اوسکی اندرونی شکل بالکل ایسی ہوگی جیسے کہ آپ ملاحظہ کر رہے ہیں پھر حکماء طب نے اسکو بطون سے موسوم کر کے اسکے تین حصے مانے ہیں پہلے کا نام بطن مقدم دوسرے کا نام بطن اوسط تیسرے کا بطن موخر پھر بطن مقدم کے بھی دو حصے کئے گئے ہیں پہلے میں حس مشترک اور دوسرے میں خیال کا مقام ہے اسی



میں قوت متصرفہ کا محل ہے پھر اس قوت متصرفہ کی دو قسمیں ہیں متخیلہ اور متفکرہ قوت متصرفہ اگر وہم کی خدمت کرے تو اسکو متخیلہ اور اگر نفس ناطقہ کی فرمانبرداری کرے تو قوت متفکرہ کہتے ہیں مگر بطن موخر میں سوائے قوت حافظہ کے اور کسی قوت کا تصرف نہیں کیونکہ جملہ محسوسات کی تصویریں اسی جگہ جمع رہتی ہیں جسکو قوت حافظہ محفوظ رکھتی ہے بطون جمع بطن بمعنے جانداروں کے۔

(ابو الثناء)

تو منقوش شدہ صورتوں کو حس مشترک میں محفوظ رکھو گویا حس مشترک جزویات محسوسہ کو قبول کرتی ہے اور قوت خیالی اون کو محفوظ رکھتی ہے پس انسان اس قوت کی بدولت ایسی صورتوں کو جو پہلے دیکھی ہوں مگر پھر یاد نہ رہی ہوں دوبارہ حاضر کر لیتا ہے اگر خیال غائب شدہ صورتوں کو محفوظ نہ رکھتا تو پہلے دیکھی ہوئی چیزوں کی شناخت محال ہو جاتی جس سے معاش کا انتظام درہم و برہم ہو جاتا کیونکہ اسصورت میں انسان کو ہر ایک چیز کے لئے جسکو وہ ایکدفعہ پہلے دیکھ چکا ہے پھر دوبارہ ذہن میں لانے کے لئے اس کو حاضر کرنی کی ضرورت ہوتی چنانچہ ہر دفعہ یہی حال ہوتا رہتا اور ہر دفعہ ان دیکھی ہوئی چیزوں میں کوئی حکم سلبی یا ایجابی کرنے کے لئے اُس کے سامنے مادی چیزوں کا انبار لگا رہتا اور یہ بات دینا اور عاقبت کے انتظام میں نہایت خلل انداز ہوتی۔ قوت خیالی کے وجود کے دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ قبول کرنے والی اور حفاظت کرنے والی چیز میں فرق ہوتا ہے جو قبول کرتی ہے یعنی قابل ہے وہ حافظ نہیں ہے اور جو حافظ ہے وہ قابل نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ حس مشترک کے علاوہ کوئی اور قوت بھی ہے جو صرف نگہبانی کا کام کرتی ہے۔ اسی کا نام ہم خیالی قوت رکھتے ہیں اس کے وجود پر دوسری دلیل یہ ہے کہ جب محسوس چیزوں کی تصویریں حس مشترک میں منقوش ہوتی ہیں تو ہمیشہ اون کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے گویا کہ وہ محسوس چیز حاضر ہے اور اُن صورتوں کے نقوش خیال کے سپرد ہو جاتے ہیں تو اسوقت اونکا مشاہدہ نہیں رہتا۔ اس سے بھی اون دونوں قوتوں میں ذاتی اختلاف نکلا پس معلوم ہوا کہ حس مشترک کی سوائے کوئی اور قوت بھی ہے جس کو خیال کہتے ہیں لیکن ان دونوں دلیلوں کی تردید بھی کی گئی ہے دلیل اوّل کی اسطرح کہ حفظ صورت کے لئے اول قبولیت شرط ہے پس حفاظت کرنے والی اور قبول کرنے والی قوتوں کا جمع ہونا ضروری ہے کیونکہ شرط اپنے مشروط سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اس سے ثابت ہوا کہ صورتوں کی محافظ اور قابل ایک ہی قوت ہوئی نہ کہ دو دوسری دلیل کی یوں تردید کیگئی ہے کہ مشاہدہ اور عدم مشاہدہ کا اختلاف حس مشترک اور خیال کے متفاوت ہونے پر نہیں ہے

بلکہ اصل بات یہہ ہے کہ جب نفس انہہ دیکھی ہوئی چیزون کیطرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ مشاہدہ میں آجاتی ہیں اور جب اُن سے روگردانی کرتا ہے تو مشاہدہ قائم نہیں رہتا گویا اصل مدرک نفس ہی ہے حس مشترک اور خیال کوئی چیز نہیں۔ تیسری قوت واہمہ ہے اوس کی جگہ دماغ کے بطن موخر میں ہے یہ قوت دیکھی ہوئی صورتوں کے معانی اور اُن کے نتیجوں کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری فوراً بھیڑیئے کی صورت دیکھکر اوس سے یہ جزئی معنے نکالتی ہے کہ یہ میرا دشمن ہے اور بھاگ جاتی ہے اور بکری کا بچہ اپنی ماں کی شکل دیکھکر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ میری مہربان ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے ان معانی اور اوصاف کے دریافت کرنیوالی کوئی قوت چاہیئے پس اسی قوت کا نام قوت واہمہ رکھا گیا ہے نیز کہتے ہیں کہ یہی قوت حکم کرتی ہے کہ یہہ وہی سفید ہے جو میٹھا بھی ہے لیکن شرح مواقف میں لکھا ہے کہ اسپر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ سپیدی اور شیرینی دونوں حسی چیزیں ہیں ان کے معلوم کرنے والی حس مشترک ہے نہ قوت واہمہ۔ البتہ ان کی درمیانی نسبت اگرچہ معنے جزئی ہے اور مدرک قوت واہمہ ہے لیکن مدرک حقیقی وہی چیز ہوسکتی ہے جو ہر دوں چیزوں اور اُن کی نسبت وغیرہ کو بخوبی معلوم کرسکے پس معلوم ہوا کہ یہ کام نہ محض حس مشترک اور نہ قوت واہمہ کا ہے بلکہ ان باتوں کے معلوم کرنیوالا صرف نفس ہی ہے۔ ان دونوں کی کوئی ضرورت نہیں چوتھی قوت حافظہ ہے جو قوت واہمہ کے ساتھہ دماغ کے بطن موخر کے پچھلے حصہ میں ہے۔ اسکا یہ کام ہے کہ جو معنے اور نتیجے قوت واہمہ سے حاصل ہوتے ہیں ان کو محفوظ رکھتی ہے گویا یہ قوت حافظہ قوت واہمہ کا خزانہ ہے جیسے کہ خیال حس مشترک کا خزانہ ہے اس کے ثبوت کے وہی دلائل ہیں جو اثبات خیال میں گذر چکے ہیں پانچویں قوت متصرفہ ہے جسکا محل دماغ میں دونوں بطنوں کے درمیان ہے اس کا ایک حصہ دیکھی ہوئی صورتوں کو لیتا ہے اور دوسری طرف کا حصہ معانی اور ان کے نتیجوں کو اخذ کرتا ہے پہر یہ حافظہ ان صورتوں اور ان کے نتیجوں کو لیکر کبھی ان میں ترکیب دیتا ہے اور دوسرا الانسان تیار کرکے سامنے کھڑا کر دیتا ہے اور کبھی اونمیں تفریق اور تفصیل ڈالتا ہے یہ ایسا کام ہے کہ اور قوتیں اس کو سرانجام نہیں دے سکتیں پس معلوم ہوا

کہ یہ کسی دوسری قوت کا فعل ہے اسی کا نام متصرفہ ہے ان قوتوں کا محل اور مسکن ان پر آفات پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب کسی قوت کے محل میں کوئی آفت آجاتی ہے تو اس محل کی قوت کا فعل باطل ہو جاتا ہے۔

مگر

اصل تحقیق یہ ہے کہ جس طرح قوت واہمہ خیال اور باقی باطنی قوتیں مادی ہیں اسی طرح کسی خاص اعضا کے ساتھ بھی مخصوص نہیں کیونکہ مُدرِک اور مُدرَک میں اتحاد ہوتا ہے جس قسم کا مُدرَک ہوگا اسی قسم سے مُدرِک بھی ہوگا خیال اور حافظہ جسمانی قوتیں نہیں اور وہ صورتیں جن کو کوئی شخص خواب میں دیکھتا ہے یا کوئی خیال کرنیوالا خیال کرتا ہے ایسے وجودی امور ہیں جنکا بدن کے کسی حصہ میں حلول ہونا محال ہے کیونکہ یہ صورتیں کسی حس کے اشارے کے قابل نہیں ہوتیں۔ پس جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں نہیں سما سکتی تو معلوم ہوا کہ وہ امور نفس کے سامنے موجود ہوتے ہیں اور اسی سے ایک قسم کا قیام کہتے ہیں اور اگر حکما کے خیال کے موافق مانا جاوے کہ مذکورہ بالا صورتیں دماغی قوائے میں منطبع ہوتی ہیں تو یہ بات دو حال سے خالی نہ ہوگی یا ہر ایک صورت کے واسطے دماغ میں ایک خاص جگہ ہوگی اور جو جگہ ایک صورت کے لئے ہے وہ دوسری کے لئے نہ ہوگی بلکہ ہر ایک صورت کے لئے الگ الگ جگہ ہوگی تو اس صورت میں چاہیئے تھا کہ روح دماغی کا مکان ان کے واسطے کافی نہ ہوتا کیونکہ سب قسم کی صورتیں اس میں نہ سما سکتیں حالانکہ یہ بات مشاہدے کے خلاف ہے اسلئے کہ انسان کے ذہن میں تمام موجودات کی صورتیں سما جاتی ہیں یا ایک ہی جگہ تمام صورتیں منطبع ہونگی اس حالت میں خیال کی حالت اوس تختے کی مانند ہوگی جس میں ایک دوسرے پر مختلف نقوش کھینچے گئے ہوں اوسوقت ان نقوش کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رہیگا یہی حال خیال کا ہوگا حالانکہ یہ بات بھی مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ خیال میں ہر ایک چیز علیحدہ اور الگ معلوم ہوتی ہے

تنزیہ اور تشبیہ

حکمائے ان تمام قولوں کو اسلئے ثابت کیا ہے کہ اُن کے نزدیک کوئی الیسا واجب الوجود نہیں جو محض اپنے ارادہ سے بغیر کسی اسباب اور آلات کے کوئی چیز پیدا کرسکے نیز ان کا یہ خیال بھی ہے کہ ایک فاعل سے صرف ایک ہی فعل صادر ہوسکتا ہے۔ لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ ایک فاعل سے ایک اعتبار سے اور ایک ہی وقت میں تو بیشک ایک ہی فعل صادر ہوسکتا ہے مگر ایک ہی فاعل سے متعدد اعتبارات اور حیثیات سے بہت سے افعال صادر ہوتے ہیں ہاں ان کے نزدیک نفس ناطقہ صرف کلیات کا مدرک ہو جزئیات کو نہیں جانتا مگر اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اشیاء مادی مجرد حسی۔ اور معنوی کا موجب ہے حکماء کے اقوال لاطائل ہیں اس کے بعد یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حواس میں جو محسوسات حاضر ہوتے ہیں حقیقت میں اون کا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کی صورتیں حواس میں مرکوز ہوتی ہیں صدر شیرازی نے اپنی کتاب اسفار میں لکھا ہے کہ اس بات کے صحیح ہونیکی دلیل یہ ہو کہ دیوانے کی حس مشترک میں ایسی صورتیں آتی ہیں جنکو وہ دیکھتا ہے حالانکہ حقیقت میں ان چیزوں کا وجود نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس دیوانہ پن کی حالت میں کہتا ہے کہ میں فلاں چیز دیکھتا ہوں اور اس کو پورا یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ میں دیکھتا ہوں حقیقت میں موجود ہے حالانکہ حقیقت میں کچھ موجود نہیں ہوتا چونکہ اوس کو ان صورتوں کی تمیز کرنے کی عقل نہیں ہوتی لہذا وہ وہم کرتا ہے کہ یہ چیزیں خارج میں موجود ہیں ایسے ہی سویا ہوا خواب میں حس مشترک اور خیال کی مدد سے ایسی چیزیں دیکھتا ہے جنکا وجود حقیقت میں اور خارج میں نہیں ہوتا کیونکہ خواب میں صورتیں دیکھتا ہے آوازیں سنتا ہے خوشبوئیں سونگھتا ہے ٹٹولتا ہے رنج اُٹھاتا ہے اور راحت پاتا ہے پھر یہ بھی یقین کرتا ہے کہ یہ واقعی چیزیں ہیں حالانکہ حقیقت میں کچھ نہیں ہوتا اسکا سبب یہ ہے کہ حس مشترک اور خیال کی سلامتی کی وجہ سے وہ ان صورتوں کو خواب میں ایسا ہی محسوس کرتا ہے جیساکہ بیداری کیحالت میں

محسوس ہو سکتی ہیں لیکن چونکہ عقلی قوت اُسوقت نہیں رکھتا جس سے انہیں تدبر اور تفکر سے تمیز کر سکے کہ وہ صورتیں کس قسم کی ہیں لہذا وہم کرتا ہے کہ خارج میں موجود ہیں ایسے ہی جب کسی بدن پر کسی خارجی حرارت کا اثر پڑتا ہے تو اس کو اوس کا علم ہو جاتا ہے لیکن یہ بات کہ یہ حرارت ضرور کسی خارجی وجود میں درحقیقت موجود ہے اس کا علم اس کو نہیں ہوتا بلکہ اوسکا علم صرف قوت تفکر اور تدبیر کے وسیلہ سے محض عقل کو ہوتا ہے اگر درحقیقت سمجھو تو یہ سب باتیں قادر مطلق اور حکیم علے الاطلاق کی حکمت اور قدرت کے کرشمے ہیں اور وہی محض اپنے ارادہ سے ہر چیز کو ظہور میں لاتا ہے۔

نیست چیزے وہم و ادراک و خرد | کو تمیز آرد میان نیک و بد
ہست ایں سامانِ اسرار وجود | کاورد ہر چیز را اندر وجود

تنویر۔ اور تصویر

یہ بات ہم احباب کی خدمت میں عرض کر چکے ہیں کہ حواس میں جو امر محسوس ہوتا ہے خارج میں اوسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ محسوس کی صورت مجردہ حاصل ہو لی ہے بالکل یہ بات بھی نہیں کہ محسوس کرنے والی چیز پر کچھ اثر ہی نہ پڑتا ہے۔ کیونکہ محسوس کرنے والی چیز میں اگر ہر محسوس کا کچھ اثر نہ پڑتا تو اس کے قوت حاسہ ہونے کے کچھ معنے نہ ہوتے اس سے معلوم ہوا کہ اثر ضرور پڑتا ہے اور وہ اثر یہ ہے کہ کسی خاص عضو میں جہانتک محسوس کرنے والی قوت کا محل ہے محسوس چیز کی صورت منعکس ہو جاتی ہے جب یہ بات مسلّم ہے۔ کہ حاس و محسوس اور مدرِک و مدرَک میں مناسبت ہونی چاہیئے تو واجب ہے کہ قوت حاسہ میں محسوس چیز کی صورت ایسی حالت میں حاضر ہو کر مادہ سے بالکل مجرد ہو ہاں یہ بات ضروری ہے کہ احساس کی حالت میں محسوس چیز کی صورت کا مادہ سے مجرد ہونا تجرید تام نہیں ہوتا یعنے یہ نہیں ہو سکتا کہ حس مشترک محسوس چیز کی صورت کو بالکل مادہ سے بے تعلق اور ہر پہلو سے خالی کر کے ذہن کے سامنے لاتا ہے اور اوسکا تخیلی یہ ہو جاتا ہے کہ وہ چیز صورت مخصوصہ کیا ہے جو مادہ کے ثبوت اور عدم کے وقت

ہوتی ہے نفس ذہن کے اندر حاضر ہو جائے البتہ وہم میں مادی صورتوں کا ادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ قوت وہم معقول معنے کو محسوس کرتی ہے یہ احساس عقل کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ جو معنے کسی مخصوص جزیٔ کا ہوتا ہے وہم سے اسی کا علم ہو جاتا ہے جیسے خاص زندگی شرافت یا شہرت وغیرہ معانی جزیہ بخلاف اس کے عقل صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے یعنے عقل امر کلی کی حقیقت کو بغیر کسی دوسرے امر کے لحاظ کرنیکی صرف اس کی ماہیت ہی معلوم کرلیتی ہے

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہر ایک قسم کے ادراک میں خواہ حسی وخیالی ہوں خواہ وہمی وعقلی امر محسوس کا مادہ سے بےتعلق ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام ادراکات اسی تجرید پر مرتب ہوتے ہیں پس پہلا ادراک حسّی ہے جو تین شرطوں سے مشروط ہے

(۱) ادراک کرنے والی قوت کے سامنے مادہ کا حاضر ہونا۔

(۲) اوس کی ہیئت کا محفوظ ہونا۔ (۳) جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے اوسکا امر جزی ہونا نہ کلی۔

دوسرا ادراک خیالی ہے اسمیں مادہ کا حاضر ہونا شرط نہیں باقی دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ تیسرا ادراک وہمی ہے اسمیں نہ مادہ کا حاضر ہونا ضروری ہے نہ ہیئت خاص کا محفوظ رہنا لازمی ہے صرف تیسری شرط یعنے مدرک کا امر جزی ہونا واجبی ہے۔ چوتھا ادراک عقلی ہے اسمیں تینوں شرطوں کا نہ پایا جانا شرط ہے اس سے ثابت ہوا کہ ادراک وہمی اور عقلی میں چنداں فرق نہیں بلکہ نسبتی فرق ہے یعنی وہمی میں محسوس چیز جزی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور عقلی میں یہ بات نہیں حقیقت میں ادراکات کی تین قسمیں ہوئیں گویا وہم بھی ایک قسم کی عقل ہے مگر اپنے اصلی منصب سے گری ہوئی پس ہر ایک ادراک سے حقائق الاشیاء کی ایکصورت پیدا ہوتی ہے اسلئے محسوس صورت کا ظہور صرف مادہ سے ہوتا ہے اور جس ظہور میں ذہن کے نزدیک حضور مادہ شرط ہو وہ ناقص ہے اور خیالی صورتوں میں یہ ظہور متوسط ہوتا ہے گویا یہ صورت حالت محسوس اور حالت معقول کے درمیان ہوتی ہے اور عقلی صورتوں

میں پہ ظہور تام یعنے پورے طور پر ہوتا ہے یہ مذکورہ بالا تجریدو ادراکات کی شرطیں اسوقت ہوتی ہیں جبکہ وہ صورتیں مادی ہوں۔ لیکن جو مدرک بذاتہ عقل ہو مثلاً نفس ناطقہ تو اس کے ادراک میں ان تجریدات کی ضرورت نہیں پڑتی پھر جملہ محسوسات کی دو قسمیں ہیں ایک حسیات اور دوسری وجدانیات جو امور ظاہری حواس سے معلوم ہوسکیں ان کو حسیات میں شمار کرلیتے ہیں اور جنکا علم حواس باطنی کے ذریعہ حاصل ہو اوس کو وجدانیات کی تحت میں داخل کرتے ہیں پھر ان دونوں قسم کے امور کو مشاہدات سے تعبیر کرتے ہیں مگر صاحب شرح طوالع صرف ان امور کو ہی جو ظاہری حواس سے تعلق رکھتے ہیں مشاہدات لکھتا ہے گویا اس کے نزدیک محسوسات اور مشاہدات میں کچھ فرق نہیں لیکن میر شریف شارح مواقف محسوسات کو مشاہدات کی ایک قسم خیال کرتا ہے یعنے اُن کے نزدیک ہر دو قسم کے امور خواہ ظاہری حواس سے محسوس ہوں یا باطنی حواس سے مشاہدات میں داخل ہیں گویا جملہ مشاہدات تمام محسوسات اور وجدانیات کی ایک قسم ہیں۔

شرح شمسیہ میں لکھا ہے کہ اگر حس حاکم ہے تو دو حال سے خالی نہیں اگر ظاہری حواس حاکم ہیں تو امور محسوسہ اور معلومہ کو حسیات کہتے ہیں اور اگر حواس باطنی حاکم ہیں تو ان کے محسوسات اور معلومات کا وجدانیات نام رکھتے ہیں مگر شرح مطالع میں صاف لکھا ہے کہ محسوسات مشاہدات کی قسم نہیں ہیں بلکہ مشاہدات محسوسات کی قسم ہیں یعنے محسوسات عام ہیں اور مشاہدات خاص اور اس کی ایک قسم۔ کیونکہ اس کے نزدیک جو امور ظاہری حواس کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں مشاہدات ہیں اور جو امور حواس باطنی کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں وجدانیات ہیں

پھر یہ حسیات اگرچہ مشاہدات کہلاتی ہیں مگر دوسرے آدمی پر لائق حجت نہیں ہو سکتے البتہ جب ان کے ساتھ تجربہ یا تواتر یا حدس پایا جاوے تو دوسرے پر بھی حجت ہو سکتے ہیں لیکن بدیہیات اور قانون قدرت کے کرشمے مطلقاً غیر حجت و دلیل ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے اس مضمون کا جو سید نے شرح مواقف میں اور مولنا عبد الحکیم

نے بیان کیا ہے۔

چھٹی فصل

نفس کی دوسری قوتوں اور وجدانیات کے بیان میں

نفس کیلئے مذکورہ بالا قوتوں کے علاوہ اور قوتیں بھی ہیں جن کو فاعلی قوتیں کہتے ہیں پھر اون کی دو قسمیں ہیں قوت باعثہ اور قوت محرکہ نیز باعثہ قوت کو شوقیہ بھی کہتے ہیں قوت باعثہ وہ قوت ہے جو کسی کام کے کرنے یا اوس سے باز رہنے کیطرف مائل کرتی ہے پھر اگر حصول نفع کے لئے ہو تو اسکو قوت شہویہ یا شہوانی کہتے ہیں اور اور اگر دفع ضرر اور ازالہ تکلیف کیلئے ہو تو وہ قوت غضبیہ کہلاتی ہے قوت محرکہ وہ قوت ہے جو اعصاب اور عضلات کو کام کرنے کے واسطے حرکت میں لاتی ہے گویا یہ حرکت عضلوں میں ہے جو پٹھوں میں کھچاؤ پیدا کرتی اور اعضاء کو ان کی مبادی کیطرف قریب کرتی ہے جیسے کہ ہاتھ کے سکڑنے کی حالت میں ہوتا ہے یا پٹھوں کو پھیلا دیتی ہے اور اس حالت میں عضلے ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور اعضا اپنے مبادی سے دور ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہاتھ کے پھیلانے کی حالت میں ہوتا ہے حرکت کے لئے یہ قوت مبدء قریب ہے اور تصور اور تعقل اُسکا مبدء بعید۔ ان کے درمیان شوق و ارادہ ہے پس یہ چار چیزیں تصور شوق ارادہ اور حرکت حیوانات کے افعال اختیاری کا مبدء اور علت ہیں کیونکہ نفس پہلے کسی بات کا تصور کرتا ہے پھر کسی نفع کی امید پر اسکا مشتاق ہوتا ہے پھر اس کے حصول کا ارادہ کرتا ہے پھر پٹھوں کے کھلنے اور سکڑنے سے حرکت پیدا ہوتی ہے شرح مواقف میں لکھا ہے کہ نفس میں ایک اور قوت بھی ہے جسکا نام قوت عقلیہ ہے قوت عقلیہ اس لحاظ سے کہ امور کلیات کا ادراک کرتی ہے اور ان کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم کرتی ہے قوت نظریہ یا عقل نظری کہلاتی ہے اور قوت نظری اس لحاظ سے اور اس اعتبار سے کہ اس سے امور جزیہ صادر ہوتے ہیں

اور ہر ایک قسم کے کام جو کرنے یا نہ کرنے کے لائق ہوں اسی سے ظہور میں آتے ہیں
نیز ہر قسم کے کارخانے و پیشے مثلاً زراعت و تجارت وغیرہ صنعتیں اور حرفتیں اسی
سے سرانجام پاتی ہیں اوسکو قوت عملیہ یا عقل عملی کہتے ہیں پس یہ دونوں قوتیں کسی
اور اعتبار سے لحاظ سے یا اپنی ذات کی حیثیت سے ایکدوسرے سے مختلف ہیں
مگر یہہ دونوں انسان کے واسطے خاص ہیں دوسرے حیوانات میں ان کا وجود
پایا نہیں جاتا پس عقلی قوت صرف احکام کلیہ کے لیئے ہے خواہ صادق ہوں
خواہ کاذب اور عملی قوت اُن احکام کیلیئے ہے جو افعال جزئیہ سے تعلق رکہتی
ہیں خواہ اچھے ہوں یا بُرے پہر شرح مواقف میں لکھا ہے کہ نفس انسانی میں قوت عملیہ
شوقیہ کے سبب سے ہر طرح کی تاثیر پیدا ہوتی ہے جسکے باعث مختلف قسم کی حالتیں انسان
پر وارد ہوتی ہیں مثلاً ہنسی جو تعجب سے پیدا ہوتی ہے جب نفس عجیب امور کا ادراک کرتا ہے
تو تعجب پیدا ہوتا ہے تعجب کے باعث ہنسی آتی ہے اسیطرح حیا شرمندگی خوف رنج و الم
بزدلی شجاعت تحمل حلم وغیرہ تاثیرات نفس انسانی میں پیدا ہوتے ہیں میرے دل میں خیال
آیا کرتا تھا کہ خوشی و غمی لذت رنج و راحت وغیرہ وغیرہ کیفیات جو نفس پر وارد ہوتی ہیں
کیا چیز ہیں کبھی یہ خیال آتا تھا کہ یہہ حالتیں خون سے پیدا ہوتی ہونگی یعنے جب خون صاف
اور رقیق ہوتا ہوگا تو اس سے فرحت و انبساط پیدا ہوتی ہوگی اور خون کی غلاظت اور
کدورت کے وقت رنج و الم پیدا ہوتا ہوگا پہر کبھی یہ خیال آتا کہ یہ حالات اس بخار سے پیدا
ہوتے ہونگے جس کو حکماء روح حیوانی کہتے ہیں اسی طرح کئی قسم کے خیال دل میں پیدا
ہوتے کسی وقت ایک خیال کی طرف مایل ہوجاتا اور اسی کو درست سمجھتا پہر دوسرے وقت
جب اوسپر بھی کوئی اعتراض سوجھتا تو اُس سے بھی روگردانی اختیار کرکے کسی اور خیال
کیطرف متوجہ ہوتا ساتھ ساتھ کتابوں میں اُس کو تلاش کرتا مگر اس مسئلہ کی تسلی بخش بحث
نہ پاتا یہاں تک کہ صدر شیرازی کی کتاب اسفار میں اس کی بحث نظر آئی جسکا خلاصہ یہ ہے
کہ خدائے تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے انسان میں ایک لطیف روحانی جسم پیدا کیا ہے
جس کو لطافت کے مراتب کے اعتبار سے حکماء نے تین ناموں روح نفسانی - حیوانی

اور طبعی سے تعبیر کیا ہے یہ لطیف روح عالم عقول اور عالم اجسام کے بین بین درمیان ہے
اور نفسانی طاقتوں کی سواری ہے اسی پر وہ طاقتیں سوار ہو کر جملہ اعضاء جسم میں سرایت
کرتی ہیں اسی روح کا مادہ لطیف اخلاط اور اُن کے بخارات ہیں جیسے جسم کا مادہ کثیف
اخلاط اور اُس کے ارضی اجزا ہیں جسطرح اخلاط سے اعضا بنتے ہیں ایسے ہی ان اخلاط کے
خلاصے یعنی بخارات سے روح پیدا ہوتا ہے جملہ حکما اور اطبا اس بات پر متفق ہیں کہ رنج
و راحت۔ خوف و غضب۔ لذت و الم وغیرہ روح حیوانی کے حالات کے تابع ہیں اس روح
کا جو لطیف حصہ دماغ کی طرف چڑھ جاتا ہے اوس کو روح نفسانی کہتے ہیں اور جو کثیف
حصہ جگر کی طرف اتر جاتا ہے وہ روح طبعی کہلاتا ہے پس جب روح حیوانی اپنی مقدار اور
کیفیت میں اعتدال پر ہوتا ہے تو اس سے نفس کو فرحت اور سرور حاصل ہوتا ہے اور
جب نفس پر رنج و غم کی حالت طاری ہوتی ہے تو اسوقت روح حیوانی یا تو قلیل المقدار
ہوتا ہے جیسا کہ کمزور اور بوڑھوں میں مشاہدہ ہوتا ہے یا غلیظ اور مکدر ہو جاتا ہے جیسا کہ
سوداوی طبیعتوں میں ملاحظہ ہوتا ہے یا رقیق ہوتا ہے جیسے کہ عورتوں کی بابت خیال ہوتا ہے
پس جب لذت و سرور کا سبب پیدا ہوتا ہے تو اس سے روح انسانی میں ایک قسم کا
سرور و انبساط پیدا ہوتا ہے جس سے بدن میں بشاشت نمودار ہوتی ہے چہرہ پر سرخ
و صاف خون کے آثار نمایاں ہوتے ہیں اور نفس پر جب خوف و رنج طاری ہوتا ہے تو روح
اندر کیطرف منقبض ہوتا ہے جس سے خون میں بھی انقباض پیدا ہو کر اس کے علامات چہرے
پر نمایاں ہو جاتے ہیں جس طرح روح نفسانی طاقتوں کی سواری ہے اسی طرح روح کی سواری
خون ہے کیونکہ روح خون کی حرکت سے کبھی اندر کیطرف حرکت کرتا ہے اور کبھی باہر کیطرف
ان کیفیات اور خون کی مناسبت و تعلق کو ابن سینا نے اس طرح بیان کیا ہے کہ بہت سا
صاف خون جب اوسکا قوام معتدل ہو تو سرور و فرحت لاتا ہے اور خون غلیظ مکدر غیر معتدل
رنج و الم کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس سے روح بھی مکدر پیدا ہوتا ہے یہاں تک تو صدر
شیرازی کا قول تھا پھر میں نے حکیم داؤد کی کتاب تذکرہ کا مطالعہ کیا اس میں بھی یہ بحث
نکلی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ نفس غذاؤں سے زیادہ بخارات اٹھنے کی وجہ سے مکدر رہتا ہے اور

اپنے محل (قلب) میں منقبض ہوجاتا ہے پھر جب بدن پر کوئی فرحت بخش چیز وارد ہوتی ہے تو وہ بخارات جو نفس کو تکلیف پہنچاتے ہیں لطیف ہوکر پھیل جاتے ہیں اور اُن کی شعاعیں جسم میں سرایت کر جاتی ہیں یہی حالت لذت میں بھی پیدا ہوتی ہے مگر غم والم کی صورت میں یہ معاملہ اُس کے برخلاف واقعہ ہوتا ہے یعنے رنج و حالات سے بخارات منقبض ہوکر زحمت و تکلیف کا باعث ہوتے ہیں کبھی فرحت کی حالت لطیف غذاؤں کے کھانے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ لطیف غذا اپنی لطافت کے باعث بخارات کو تحلیل کردیتی ہو اور انسان بغیر کسی ظاہری سبب کے اپنے ہی نفس میں فرحت و انبساط پاتا ہے اور غم کی حالت میں یہ معاملہ برعکس ہوتا ہے مگر نفس سے اُسنے وہی نفس حیوانی مراد لیا ہے جو حکماء کے نزدیک ایک لطیف اور نورانی بخار دل سے پیدا ہوتا ہے ان تقریروں سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہو کہ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ خیالات میرے ذہن میں گذرا کرتے تھے وہ بالکل حکماء کے قول کے مطابق تھے اب ہم صاحب ابریز کا خیال بھی اس کے متعلق نقل کرتے ہیں اگرچہ اسکا زیادہ تعلق علم تصوف سے ہے فرماتے ہیں کہ بسط[1] یعنے فرحت و انبساط کے تین اجزا ہیں پہلی جزو کامل فرحت ہو اور یہ ایک قلبی نور ہے جسکے ملنے سے دل تمام اخلاق ذمیمہ مثلاً حسد حقد تکبر بخل اور عداوت وغیرہ سے پاک و صاف ہوجاتا ہے دوسری جزو نور ایمان ہے اور وہ نور انسان کے لئے ایسا ہوجاتا ہے جیسے عمدہ زمین کے لئے بارش پھر اس کے ذریعہ اخلاق حمیدہ اور پاکیزہ پیدا ہوتے ہیں تیسری جزو فتح حواس ظاہری ہے فتح حواس کے یہ معنے ہیں کہ حواس کے عروق کھل جاتے ہیں حواس میں لذت پیدا ہوتی ہے اور وہ عروق حواس کے مدرکات سے متاثر ہوتے ہیں یہانتک کہ اس لذت سے بسط کی حالت اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے پس آنکھ میں ایک لذت ہے جس سے خوبصورت شکلوں کی طرف رغبت حاصل ہوکر عشق پیدا ہوتا ہے اور محبوب کے خیال میں محو ہوجاتا ہے اسی طرح کان میں بھی ایک لذت ہو کہ خوش الحانی اور آواز دلکش کو سُنکر فریفتہ ہوجاتا ہے یہانتک کہ خود فراموش ہوجاتا ہے کہ بسا اوقات حالت وجد اور رقص اسپر طاری ہوجاتی ہے اور انسان کے وجود میں جوش و

[1] اصطلاح تصوف میں بسط ایک حالت کا نام ہے جو صوفیوں پر ظلمت و غفلت کے پردہ اُٹھ جانے سے وارد ہوتی ہو اسکے برخلاف ایک اور حالت ہے جس کو قبض کہتے ہیں ۱۲

خورش بہرجاتا ہے اسیطرح باقی حواس کا حال ہے۔

گویا ہر ایک محسوس کرنے والی قوت میں سوائے قوت احساس اور ادراک کے ایک قسم کی لذت بھی ہے اور فتح حواس ظاہری (جو سب کی اجزا میں سے ہے) اور کمال حواس ظاہری (جو آدمیت کی جز ہے) میں یہ فرق ہے کہ فتح حواس کمال حواس سے افضل ہے وجہ یہ ہے کہ فتح حواس میں عروق کے کہل جانے سے اس کے صاحب کو اپنے مدرک کیطرف کمال توجہ ہو جاتی ہے یہانتک کہ اس میں بالکل محو اور مستغرق ہو جاتا ہے اور کمال حواس میں صرف ادراک اور احساس ہوتا ہے نہ اسمیں استغراق و انہماک ہوتا ہے اور نہ انقطاع حاصل ہوتا ہے بہت لوگ ایسے ہیں جو عجیب و غریب نظارے دیکھتے ہیں مگر ان کو کچھ اثر نہیں ہوتا اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ آواز دلکش اور نغمات سنتے ہیں مگر ان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی یہ بھی یاد رہے کہ جو حالات فتح حواس ظاہری سے پیدا ہوتے ہیں وہی کیفیات اور آثار فتح حواس باطنی سے بھی حاصل ہوتے ہیں ان کیفیات کے علاوہ سہو نسیان اور تذکر بھی نفس کے حالات میں سے ہے شرح مواقف میں جہل کی بحث کے ذیل میں لکھا ہے کہ سہو بھی ایک قسم کا جہل بسیط ہے گویا کہ جہل بسیط ہی ہے اسکا سبب ہوتا ہے کہ علم سابق ثابت نہیں رہتا کیونکہ جبتک کوئی بات اچھی طرح ذہن میں مستحکم نہ ہو معرض زوال میں رہتی ہے کبھی قایم ہو جاتی ہے اور کبھی زائل ہو جاتی ہے اور اس کے بدلے کسی اور بات کا تصور قائم ہو جاتا ہے اور کبھی ایک تصور کسی اور تصور سے مشتبہ ہو جاتا ہے چنانچہ کسی بھولنے والے کو تھوڑے سے اشارے اور پتہ سے یاد دلایا جاوے تو وہ فوراً خبردار ہو جاتا ہے اور تصور اول کا نقشہ فوراً اس کے سامنے ہو جاتا ہے اور غفلت بھی سہو کے قریب ہے یعنے غفلت میں تصور نہیں ہوتا حالانکہ اوس کے واجبی اسباب موجود ہوتے ہیں ایسا ہی ذہول[۱] ہے اسکا سبب کسی نے یوں بیان کیا ہے کہ اسمیں حیرت اور دہشت کے مارے تصور قایم نہیں رہتا قرآن شریف میں ہے یوم ترونها تذهل کل مرضعة

---

۱ ذہول کی یوں مثال سمجھو کہتے ہیں کہ ایک شخص شترخانہ کا منشی تہا اس سے کسی بار عب افسر نے پوچھا کہ تمہارا کیا منصب ہے دہشت کے مارے اسکی زبان سے نکلا کہ صاحب (میں منشی تھا کا شتر ہوں) دیکھو بیان میں لفظوں کی ترکیب کا تصور نہیں قائم رہا۔

عماً از ضعف گویا ذہول بھی ایک قسم کا سہو ہے اسکے بعد نسیان ہے پھر سہو اور نسیان
میں کچھ فرق ہے کہ سہو کیحالت میں قوت مدرکہ سے صورت معلومہ زائل ہو جاتی ہے مگر
حافظہ میں بدستور باقی رہتی ہے اور نسیان میں صورت معلومہ قوت مدرکہ اور حافظہ دونوں سے
زائل ہو جاتی ہے اور اسوقت از سر نو اسکی حصول کی ضرورت ہوتی ہے امام آمدی کا قول ہے کہ
غفلت ذہول اور نسیان مترادف الفاظ ہیں معنے سب کے ایک ہیں اور ان سب کا مفہوم علم
کا منتفی ہونا ہے مگر اطباء کے نزدیک نسیان ایک مرض ہے جسکو سرسام[1] بارد بھی کہتے ہیں یہ
ایک ورم ہے جو روح دماغی کے مجاری (رستوں) میں تعفن بلغم سے پیدا ہوتا ہے اور جرم
دماغ اور اسکے پردوں میں بہت کم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ بلغم لیسدار مادہ ہے اسلئے جرم دماغ
اور حجاب میں اسکے سخت ہونے کی وجہہ سے نفوذ نہیں کر سکتی نسیان کی وجہ تسمیہ یہ ہے
کہ جب تعفن بلغم کی وجہہ سے روح دماغی کے رستہ میں ورم ہو جاتا ہے تو اس میں مرض
نسیان لازم ہو جاتا ہے یعنے مجاز مرسل کے طور پر ملزوم کا نام لازم کے نام پر رکھا گیا ہے اور قوت
تذکر اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ نفس میں قابلیت اور استعداد کا ایک مادہ پیدا ہو جاتا ہے
جس سے گم شدہ صورتیں پھر واپس آجاتی ہیں اور جب وہ صورتیں بار بار واقعہ ہوتی رہتی ہیں
تو نفس میں ان کے قبول کرنے کی استعداد زیادہ ہو جاتی ہے اور پھر اسقدر ترقی کر جاتی ہے
اور ایسی خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ان صورتوں کو جب چاہے واپس لا سکتا ہے۔
شیخ الرئیس کا قول ہے کہ مشکل ہے کہ خیالی صورتیں نفس میں منقش ہوتی ہوں۔
امام رازی تذکر کی حقیقت میں حیران ہے اپنی تفسیر کبیر میں لکھتا ہے کہ تذکر کی اصلیت میں
راز الٰہی ہے جسکو اللہ تعالےٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا کیونکہ جب گمشدہ صورتوں کے واپس
لانے کو تذکر کہتے ہیں تو یہ صورت دو حال سے خالی نہیں اگر اس صورت کا ذہن کو شعور
ہے تو وہ اس میں پہلے ہی حاضر ہے اور حاصل کی تحصیل نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات محال ہے
اور اگر ذہن کو اسکی کچھ خبر نہیں تو اسکا واپس آنا ممکن نہیں کیونکہ جس چیز کی صورت ذہن میں نہ ہو

[1] یہ بات علم طب کے بالکل خلاف ہے کیونکہ سرسام میں بخار اور ہذیان دونوں لازمی امر ہیں مگر نسیان میں انکا
پایا جانا ناممکن ہے یہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ نسیان والے کو نہ سرسام ہوتا ہے اور نہ ہذیان والحمد اللہ ناظم

اس کی تلاش بھی محال ہے پس دونوں صورتوں میں عقلاً تذکر کا وجود ممتنع معلوم ہوتا ہے مگر ہم اپنے دل میں یہ بات پاتے ہیں کہ گم شدہ صورتوں کو تلاش کر کے حاصل کر لیتے ہیں جیب کہ ظاہری اشیاء میں انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ جب اُن چیزوں میں زیادہ غور کرے تو جان لیتا ہے کہ ان کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی تو مخفی امور میں انسان کی پرواز کا کیا کہنا ہے لیکن مینے ایک فاضل کی تقریر اس مسئلے میں دیکھی ہے جس سے اس اعتراض کی بنیاد گر جاتی ہے وہ یہہ ہے کہ نفس کئی اعتبارات اور بے شمار تعلقات رکھتا ہے اور اسمیں حس خیال وہم اور عقل کے اعتبارات موجود ہیں نیز نفوس خود بھی ایکدوسرے سے قوت وضعف اور کمال و نقصان میں ایکدوسرے سے متفاوت ہیں پس سب سے قوی وہ نفس ہے جسکو ایک حالت دوسری حیثیت سے نہ روک سکے اسیطرح بعض نفوس اوسط الحال اور بعض ادنےٰ ہیں کیونکہ اُن میں سوائے حسیات بالفعل کے اور کوئی امر مذکور نہیں ہوتا جب بات سمجھ میں آگئی تو اب یوں سمجھنا چاہیئے کہ نفس متوسط اپنی قوت و کمال میں جب عالم عقلی سے اتصال پکڑتا ہے تو عالم حسی سے نکل جاتا ہے مگر اپنے بعض طبعی قوائے سے بدن کی تدبیر بھی کرتا رہتا ہے پھر جب عالم حس کیطرف رجوع کرتا ہے تو عالم عقلی سے غائب ہو جاتا ہے البتہ اسکے ساتھہ ایک ضعیف سا خیال باقی رہتا ہے پس اس ضعیف خیال اور واپس آجانے والی قابلیت کیے ساتھہ روح کو شئے مطلوبہ کا تذکر ہو سکتا ہے کتاب اسفار میں جس جگہ علم کے الفاظ مترادفہ کی بحث ہے یوں لکھا ہے کہ تذکر صورت محفوظہ کا نام ہے جب وہ صورت قوت عاقلہ سے زائل ہو جاتی ہے اور نفس اُس کے واپس لانے کا ارادہ کرتا ہے تو اِس جد و جہد کا نام تذکر ہے لیکن حکماء کے نزدیک جوہر عقلی کا ہونا ضروری ہے جسمیں تمام معقولات جمع رہتی ہیں اور یہی انسان کی قوت عاقلہ کا خزانہ ہے مگر میرے نزدیک تو یہہ بات ہے کہ اس اعتقاد کے بعد کہ یہہ سب کام قادر مختار کے ہیں جو چاہتا اور جسوقت چاہتا ہے کسی کے ذہن میں کچھ پیدا کر دیتا ہے پھر نسیان ایک قسم کا بادل ہے جو بخار دماغی اور نور روحانی کو ڈھانک لیتا ہے۔

کسی مرض یا کسی اور عارضہ کے سبب جو اسباب شدت ضعف غلظت اور رقت میں مختلف

ہوتے ہیں مثلاً جب سبب ضعیف ہوتا ہے تو تذکر میں بھی تھوڑا سا نقصان آجاتا ہے اسلئے سلیم المزاج اور طاقتور آدمیوں کو نسیان کی کم شکایت ہوتی ہے اور جبپر کوئی مرض غالب آجاتا ہے اور اوس کی طبعی مزاج بگڑجاتی ہے تو نسیان کی شکایت بھی زیادہ ہوجاتی ہے یا یہ بات نفس کی پاکیزگی اور عدم پاکیزگی کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی اگر کسی کا نفس خواہشات نفسانی کے زنگار سے پاک ہوتا ہے اور معاصی اور ماثم کی کدورت سے آلودہ نہیں ہوتا تو اوس کی قوت تذکر بھی زیادہ ہوتی ہے اور گم شدہ صورتوں کا صرف ذہول ہوتا ہے نہ نسیان جیسا کہ انبیاء اور بزرگان دین کا حال ہوتا ہے اور اگر نفس ہوا وہوس کی ظلمت سے تاریک ہوتا ہے تو اسی سبب سے قوت وضعف کے انداز سے قوت تذکر میں بھی فرق آجاتا ہے اسی تقریر کی تائید میں میں نے ایک محقق کا قول دیکھا ہے وہ لکھتا ہے کہ معقولات کا خزانہ جوہر عقلی ہے جسمیں معقولی اشیاء کی صورتیں جمع رہتی ہیں پھر جب نفس اوس کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کی مناسب اور موافق صورت سے منقش ہوجاتا ہے اور جب اوس جوہر عقلی سے روگردانی کرکے علم حسی یا کسی اور صورت کیطرف متوجہ ہوتا ہے تو اس سے وہ خیالات سابقہ محو ہوکر غائب ہوجاتے ہیں جیسا کہ آئینہ میں کسی چیز کا وہی حصہ دکہائی دیتا ہے جو اوسکے مقابل ہوتا ہے اور جو حصہ آئینہ کے سامنے نہیں ہوتا وہ غائب رہتا ہے ایسے ہی نفس جب اخلاق ذمیمہ کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے تو اس میں عقلی صورتوں کے نقش ہونے کی زیادہ قابلیت ہوتی ہے اور جب اوسکے برخلاف ہوتا ہے تو اسوقت اسپر کوئی عقلی صورت نقش نہیں ہوتی جیسا کہ زنگ آلودہ شیشہ پر کوئی حسی صورت منقش نہیں ہوسکتی مگر جبکہ وہ آئینہ زنگ کدورت کی میل سے صاف کیا جاوے۔

گناہ

ساتویں فصل

عقل کی حقیقت اور ماہیت کے بیان میں

عقل کی ماہیت میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ جوہر ہے یا عرض اور جنس ہے یا نوع یا خود

نفس ناطقہ ہے پہر یہہ کہ وہ انسان کے کس حصہ میں ہے اس کے اقسام اور مراتب کسقدر
ہیں اور عقل فعال کیا چیز ہے یہ ایسے امور ہیں کہ جنکا جاننا نہایت ضروری ہے جو شخص
اتنا بھی نہیں جانتا کہ میری عقل کیا چیز ہے۔ کسقدر اوسکو وجے کی ہے اور بدن کے کس
حصہ میں ہے درحقیقت وہ درجہ انسانیّت سے خارج ہے صورت میں انسان اور
سیرت و عادت میں حیوان ہے کیونکہ انسان او حیوان میں علم وعقل کا فرق ہے ورنہ
کہانے پینے اور حرکت وسکون اور خواب و بیداری اور دیگر حالات طبعیہ میں انسان
اور حیوان سب برابر ہیں کیونکہ یہ باتیں تمام حیوانات میں پائی جاتی ہیں پس انسان جو اشرف
مخلوقات کہلاتا ہے اور احکام الٰہی کے لئے مکلّف بنایا گیا ہے تو صرف علم وعقل کی وجہ سے
ہے اسلئے عقل کی حقیقت دریافت کرنا ضروری ہے اب جاننا چاہیئے کہ عقل کا لفظ
نفس ناطقہ پر بولا جاتا ہے اور نفس ناطقہ کا عقل پر اکثر حکماء کا خیال ہے کہ عقل جوہر
مجرّد ہے مگر بدن کی تدبیر اور تصرف اسکے متعلق نہیں اسی وجہہ سے عقل اور نفس ناطقہ
میں اختلاف ہے کیونکہ نفس ناطقہ اگرچہ جوہر مجرّد ہے مگر ساتھہ ہی بدن کی تدبیر اور حفاظت
اس کے متعلق ہے چند حکماء کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے صرف
مادہ سے مجرّد ہے مگر اپنے فعل میں مادہ سے تعلق رکہتا ہے اسی اعتبار سے عقل ونفس ناطقہ
برابر ہیں اور حکماء اسلام میں سے جو شخص اس کے جوہر ہونیکا قائل ہوا ہے وہ اپنے دعویٰ
پر حدیث اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ الْعَقْلَ فِی اَحْسَنِ صُوْرَۃٍ فَقَالَ لَہٗ اَقْبِلْ فَاَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ
لَہٗ اَدْبِرْ فَاَدْبَرَ فَقَالَ اَنْتَ اَکْرَمُ خَلْقِیْ بِکَ اُثِیْبُ وَبِکَ اُعَذِّبُ کو دلیل لایا ہے۔[1]
وجہہ استدلال یہ ہے کہ اگر عقل عرض ہوتا تو آمد و رفت نہ کر سکتا کیونکہ عرض قائم بالذات
نہیں ہوتا لیکن صاحب قاموس نے سفر سعادت میں کہا ہے کہ حدیث موضوع ہے
ابن تیمیہ اور سخاوی کا بھی یہی قول ہے اسی طرح جلال الدین سیوطی نے بہی کہا ہے
کہ عقل کی فضیلت میں کوئی صحیح حدیث نہیں آئی تمام احادیث جو بہارے میں آئی ہیں موضوع ہیں

[1] اللہ تعالےٰ نے عقل کو خوبصورت پیدا کرکے کہا کہ آگے آ وہ آگے آگئی پہر کہا ہٹ جا وہ ہٹ گئی پہر کہا کہ تو میری مخلوقات سے اشرف ہے تجھہ سے ہی میں اپنے بندوں کو ثواب دونگا اور تیرے ہی سبب سے انکو عذاب دونگا۔

امام شافعی نے عقل کی یہہ تعریف کی ہے کہ عقل صرف امتیاز کرلینے کا آلہ ہے مگر اس تعریف سے اسکا جوہر ہونا بھی نکلتا ہے اور عرض ہونا بھی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ آلہ ایک صفت ہو جو نفس کے ساتھہ قائم ہو جس سے تمیز حاصل ہوتی ہے لیکن جمہور کا یہہ مذہب ہے کہ وہ عرض ہے قاضی ابوبکر کا بھی یہی خیال ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اسکا جوہر ہونا محال ہے اسلیئے کہ عاقل اس کے ذریعہ نتائج اور احکام ثابت کرتا ہے اور احکام کا ثبوت جواہر کے واسطے ہے نہ اعراض کے لیئے پس معلوم ہوا کہ وہ عرض ہے کیونکہ اس کے واسطے احکام ثابت نہیں ہوتے پہر جو حکما اس کو عرض مانتے ہیں انکی میں بہی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک قسم کا علم ہے ورنہ بے علم اور جاہل بہی عاقل کہلاتا لیکن یہہ بہی ضروری نہیں کہ جمیع علوم پر حاوی ہو تب اسکو عاقل کہا جائے کیونکہ انسان صرف ایک علم و ہنر میں ماہر ہونے سے بہی عقل سے موصوف ہو سکتا ہے اگرچہ بیشمار دیگر علوم سے جاہل ہو اور یہہ بہی ضروری نہیں کہ علوم نظریہ (جنکے ثبوت میں استدلال کی ضرورت ہوتی ہے) ہی سے عقلمند کہلا سکتا ہے کیونکہ صرف ضروری علوم کا (جنمیں مناظرہ و استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی) جاننے والا بہی عقل سے موصوف ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقلمند ہونے کے لئے ضروری اور بدیہی علم کا جاننا شرط ہے جملہ علوم کی واقفیت کی ضرورت اور شرط نہیں کیونکہ اندہا بہرا باوجودیکہ انمیں سننے اور دیکہنے کی قوت نہیں ہوتی پہر عقلمند کہلا سکتے ہیں پس ثابت ہوا کہ بعض ضروری اور بدیہی علوم کے جاننے سے عقلمند ہو سکتا ہے اسلیئے امام اشعری اور باقلانی نے عقل کی تعریف اسی طرح کی ہے کہ عقل بعض ضروریات کا علم ہے مثلاً یہ بات کہ دو ضدین جمع نہیں ہو سکتیں یا یہ مسئلہ کہ ہر موجود چیز حادث ہوگی یا قدیم بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ عقل امور علمی یعنی کسبی اور ارادی میں نہیں ہے فخر رازی کا بہی مذہب ہے چنانچہ اسنے عقل کی یہ تعریف کی ہے کہ عقل ایک طبعی امر ہے اور جسمانی طاقتوں کے صحیح و سالم ہونے سے ضروریات کا علم خود بخود ہو جاتا ہے ان ضروریات سے تمام جہان کی ضرورتیں مراد نہیں کیونکہ کبہی ضروری اور بدیہی علم بہی اپنی شرط تصور کی عدم موجودگی سے مفقود ہو جاتا ہے جیسے مادرزاد اندہا رنگوں اور شکلوں کے عدم تصور کے باعث اسکے علم سے بہی محروم

یا مادر زاد نامرد لذت جماع کے تصور نہ ہونے سے اسکے علم سے بھی بے بہرہ ہے اور کبھی یہی امر شرط تصدیق کے نہ پائے جانے سے جاتا رہتا ہے مثلاً اگر کوئی حس ظاہری یا باطنی باطل ہو جائے تو اسوقت ایسے مسائل کی حقیقت کا علم نہ ہو سکیگا جنہیں اس حس مفقود کے ذریعہ کام نکلتا تھا چنانچہ سویا ہوا بے عقل تو نہیں ہے مگر حالت خواب میں کوئی بدیہی علم بھی نہیں رکھتا کیونکہ نیند میں اسکے آلات اپنے کام سے بیکار ہیں۔

مولنا سعد اور سید صاحب نے بھی شرح مقاصد میں یہی لکھا ہے سفینۃ الواسحاق نے عقل کی تعریف یوں کی ہے کہ عقل ایک صفت ہے جسکے ذریعہ نیک و بد میں امتیاز ہوتی ہے صاحب قاموس نے یہ تعریف کی ہے کہ عقل ایک روحانی نور ہے جس سے نفس ناطقہ علوم ضروری اور نظری کا اکتساب کرتا ہے کسی حنفی کا قول ہے کہ عقل ایک نور ہے جو حس باطنی کے رستہ سے ان امور کو جو حواس باطنی میں حواس ظاہری کے وسیلے سے آتے ہیں نفس کے سامنے حاضر کر دیتا ہے اور نفس اسوقت قوت متفکرہ سے علوم کو منتزع کر لیتا ہے جیسا کہ جزئیات محسوسہ سے کلیات کو نکال لیتا ہے اور حاضر کے ذریعے غائب کو معلوم کر لیتا ہے پس وہ اس ترکیب سے عقل کی روشنی کے ذریعے جملہ اشیاء میں تصرف کرتا ہے پھر اس تصرف کی کئی مدارج و مراتب ہیں جنکو اس حنفی نے چار تک شمار کیا ہے (امام غزالی نے لکھا ہے کہ عقل کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے پہلا یہ کہ عقل ایک فطری اور طبعی قوت ہے جس سے انسان علوم نظریہ کے ادراک کے واسطے مستعد ہوتا ہے گویا وہ ایک نور ہے جو دل میں ڈالا جاتا ہے اور جسکے باعث انسان جملہ اشیاء کی حقیقت معلوم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

دوسرا یہ کہ بعض علوم ضروری اور لابدی کا نام عقل ہے تیسرا ان امور پر بھی عقل کا اطلاق ہوتا ہے جو کسب اور تجربے سے حاصل ہوتے ہیں چوتھا جب قوت طبعی اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے کہ اس سے انسان ہر کام کے انجام کو سوچتا خیر و شر کی حقیقت کو جانتا ہے اور نفسانی شہوات کو دبا لیتا ہے اور دنیائے دوں کی لذتوں کو چھوڑ کر آنے والی لذتوں کے حصول کے واسطے کوشش کرتا ہے تو اسحالت پر بھی عقل کا اطلاق ہوتا ہے اسکے بعد پھر امام غزالی فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا لفظ از روئے لغت و استعمال اسی قوت

طبیعی کے لئے موضوع ہُوا ہے اور علوم کے واسطے اسکا اطلاق مجاز کے طور پر ہے کیونکہ علوم اسکا ثمرہ اور نتیجہ ہیں جیسا کہ چیز کا نام بھی اوس کے ثمر کے نام پر رکھ لیا کرتے ہیں)

بعض حکما کا اس کے بارے میں یہہ خیال ہے کہ نفس ناطقہ کا تعلق عالم الغیب (امور مخفی) کیساتھ بھی ہے اور عالم الشہادت (امور محسوسہ) کے ساتھ بھی لہذا عالم الغیب کے تعلق کی وجہ سے مبادی عالیہ (عقل کل و ملائکہ) سے متاثر ہوتا اور فائدہ حاصل کرتا ہے اور عالم شہادت کے تعلق کی وجہہ سے ابدان و اجسام میں تاثیر ڈالتا ہے پس ہر ایک اعتبار سے اس کے لئے علیحدہ علیحدہ قوت ہے جس سے اسحالت میں اسکا حال و انتظام درست رہتا ہے پس جس قوت سے وہ مبادی عالیہ سے مستفیض ہوتا ہے اور اپنے جوہر عقلی کو پایۂ تکمیل تک پہنچاتا ہے اوس کو قوت نظری یا عقل نظری کہتے ہیں اور وہ قوت جس سے اپنے ماتحت جسموں میں تصرف کرتا ہے اور ان میں اثر ڈالکر اپنے جوہر عقلی کو کمال تک پہنچاتا ہے اسکو قوت عملیہ یا عقل عملی کہتے ہیں پھر ان دونوں قوتوں کے چار چار مدارج و مراتب ہیں۔ قوت نظری کا پہلا مرتبہ عقل ہیولانی ہے یعنے اسحالت میں نفس ناطقہ صرف معقولات کے ادراک کے قابل ہوتا ہے اسکے سوا اسمیں کوئی درجہ فعلیت یا وقوع کا نہیں ہوتا جیسا کہ بچوں کا حال ہے کہ ان میں طفولیت میں کتابت خلاطت تجارت اور زراعت وغیرہ کسبوں کی قابلیت ہوتی ہے اسلئے وہ بڑے ہوکر ان کاموں کو حاصل کر سکتے ہیں اور یہہ سب کام کر سکتے ہیں مگر دوسرے حیوانات یا نباتات یا جمادات میں یہ قابلیت ہرگز نہیں ہوتی کہ ان سے بھی کسیوقت ایسے کام صادر ہو سکیں اوسوقت میں اِس قوت کو عقل ہیولانی اسواسطے کہتے ہیں کہ اُسوقت یہ قوت عقلی صورتوں سے اسطرح خالی ہوتی ہے کہ جیسے ہیولی (مادہ صرفہ) مخصوص صورتوں اور معین شکلوں سے خالی ہوتا ہے اس حالت میں نفس ناطقہ کو صرف نفس کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور ایسے ہی اس نفس کی قوت کو جو اُسوقت ہوتی ہے عقل ہیولانی کہتے ہیں۔

قوت نظری کا دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ کے نام سے مشہور ہے یعنے ضروری اور بدیہی امور کو اس طرح جاننا جس سے امور نظری جو بدیہی نہیں ہوتے اکتساب ہو سکیں یعنی امور جزیہ محسوسہ اور ان کے باہمی تعلقات اور مناسبت معلوم ہونے سے نفس امر کلی کا استخراج کر سکتا ہے

کیونکہ نفس جب کلیات کثیرہ کو معلوم کرتا ہے اور اُن کی صورتیں جسمانی آلات میں نقش ہو جاتی ہیں پھر اُن کے تناسب کا بھی لاحظ کر لیتا ہے تو ان بالوں سے احکام کلی اور امور تصدیقی استنباط کرنے کے قابل ہو جاتا ہے پس اس تعریف میں ضروریات سے امور جزئیہ اور اور نظریات سے امور کلیہ مراد ہیں جو جزئیات محسوسہ سے نکلتے ہیں اور اس درجہ میں قوت نظری کو عقل بالملکہ اسواسطے کہتے ہیں کہ ملکہ کے معنے قابلیت یا قابلیت کے حاصل کرنے یا استعداد کے ہیں اس درجہ میں نفس کو معقولات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد راسخ ہو چکی ہوتی ہے یا نفس میں انتقال موجود ہو گیا ہوتا ہے اسی درجہ سے انسان احکام الہی کا مکلف اور درجہ بہایم سے ممتاز ہوتا ہے اسی مرتبے میں لوگوں کے عقلی مراتب میں بوجہ اُن کی استعداد اور قوتوں کے اختلاف کے بڑا اختلاف ہو جاتا ہے اسی کی بدولت جہان میں سینکڑوں مذاہب نظر آتے ہیں کیونکہ اس کے ماننے والے اکثر اسی درجہ عقل کے آدمی ہوتے ہیں قوت نظری کا تیسرا درجہ عقل بالفعل ہے یہ وہ درجہ ہے کہ انسان اس درجہ میں آکر ضروریات اور بدیہیات سے نظریات کے استنباط کرنے پر اسطرح قادر ہو جاتا ہے کہ جب چاہے محض التفات اور توجہ سے ضروریات کو حاضر کر کے اُن سے نتیجہ نکال سکتا ہے جیسا کہ کاتب میں کہ اگرچہ وہ کتابت نہیں کر رہا ہو لکھنے کی لیاقت ہوتی ہے جب چاہے لکھ سکتا ہے اسوقت میں اسکو کچھ زیادہ کام نہ کرنے سے ازسر نو تحصیل اصول و قواعد کتابت نہیں کرنی پڑتی خلاصہ یہ ہے کہ اس درجہ میں آکر انسان میں استنباط و استحصال نظریات کا ملکہ ہو جاتا ہے بعض حکماء نے عقل بالفعل کی یوں تعریف کی ہے کہ اس درجہ میں انسان کے ذہن میں ضروریات اور بدیہیات سے نتائج نکل چکنے کے بعد نظریات موجود رہتے ہیں اسطرح پر کہ جب چاہتا ہے بغیر کسی محنت و مشقت کے انکو حاضر کر لیتا ہے یعنے نظری امور میں جب خوب مہارت ہو جاتی ہے تو اس سے ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے جسوقت چاہتا ہے اوسکو حاضر کر لیتا ہے گویا حاضر کرنیکا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی تعریف مشہور بھی ہے چوتھا درجہ قوت نظری کا عقل مستفاد ہے اور یہ وہ حالت ہے کہ اسمیں امور نظری انسان کے سامنے محسوسات کیطرح مشاہد ہو جاتے ہیں اس درجہ میں یہ قوت اسوجہ سے عقل مستفاد کہلاتی ہے کہ اس مرتبے میں انسان عقل فعال

١٠
كتاب الروح

سے استفادہ کرتا ہے انکو کسی دوسرے انسان سے بذریعہ الفاظ کسی چیز کے حصول کی ضرورت
نہیں رہتی جیسا کہ انبیاء کا خاصہ ہے حکما اور اطبا بھی کسیقدر اس میدان کے مرد ہوتے ہیں۔
عملی قوت کا پہلا درجہ ظاہری تہذیب ہے جسمیں انسان احکام شرعی کو بجا لاتا ہے منکرات
اور منہیات سے پرہیز کرتا ہے عملی حالت کے اعتبار سے بہت لوگ پہلے درجہ سے بھی گرے ہوئے
ہوتے ہیں تھوڑے لوگ ہیں جو ظاہری تہذیب کے زیور سے آراستہ ہوتے ہیں عملی قوت
کے دوسرے درجہ میں انسان باطنی تہذیب کیطرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنے دل کو
اخلاق ذمیمہ سے پاک کر کے اخلاق حسنہ اور اوصاف پسندیدہ سے موصوف ہوتا ہے
نفسانی خواہشوں کو چھوڑ کر ماسوائے اللہ کو دل سے نکال دیتا ہے مگر دنیا میں اس قسم
کے لوگ بہت ہی تھوڑے ہوتے ہیں عملی قوت کا تیسرا درجہ یہ ہے کہ اس درجے
میں نفس انسانی کو ملاء اعلےٰ کا قرب حاصل ہوجاتا ہے یہاں تک کہ امور قدسیہ سے متحلی ہو سطر ٥
جاتا ہے کیونکہ جب نفس کی ظاہری اور باطنی حالت درست ہوجاتی ہے اور ان دونوں آراستہ ١٢
حالتوں کے مدارج طے ہوجاتے ہیں تو اسوقت وہ عالم غیب سے متصل ہوجاتا ہے اسلئے
کہ نفس اسحالت میں اپنی اصلی جوہر یعنے حالت تجرد میں آجاتا ہے اسی حالت کو
عالم غیب بھی کہتے ہیں اسلئے نفس انسانی بباعث مشابہت کے اس سے متصل ہوجاتا ہے
یہ اتصال معنوی اور باطنی ہوتا ہے نہ ظاہری اور صوری یہاں پہونچکر تمام ادراکی صور تولد
سے جو شکوک و شبہات سے پاک ہوتی ہیں آراستہ ہوجاتا ہے شرح مطالع کے حاشیہ
پر اسکی حقیقت کی تفصیل یوں لکھی ہے کہ تمام موجودات کے حقائق ایک عالم میں جسکو لوح
محفوظ کہتے ہیں موجود و مسطور رہتی ہیں اسمیں اللہ تعالےٰ نے تمام مخلوقات کی کیفیات
اور حالات کو درجہ بدرجہ ابتدا سے انتہا تک درج کیا ہوا ہے پھر ہر ایک چیز کو اسی
نمونے کے مطابق وجود میں لاتا ہے اور جو عالم صورتوں اور شکلوں سے متشکل ہوتا ہے
اسی سے ایک اور صورت حواس اور خیال میں پہنچتی ہے قوت واہمہ میں اسکی معانی
جزئیہ پہنچتے ہیں پھر خیال سے اسکا اثر نفس تک پہنچتا ہے پھر ان اشیاء کی حقیقت
بذریعہ حواس و قوت خیال نفس پر منکشف ہوجاتی ہے پس جو چیز نفس میں حاصل ہوتی ہے

وہ اس حالت کے موافق ہوتی ہے جو خیال میں پیدا ہوتی ہے اسلئے وہ خیالی صورت اوس خارجی صورت کے مطابق ہوتی ہے جو حقیقت میں خارجاً موجود ہوتی ہے اور یہ خارجی اور حقیقی صورت اس نسخہ کے مطابق ہوتی ہے جو لوح محفوظ میں ہوتا ہے گویا عالم کے چار مراتب ہیں پہلا درجہ وجود کا لوح محفوظ پر ہوتا ہے اسلئے وہ وجود جسمانی اور حسی سے پہلے ہوتا ہے دوسرے درجے میں وہی وجود جسمانی اور حسی حالت میں آتا ہے تیسرے درجے میں خیال اور چوتھے میں عقلی شکل پکڑتا ہے پھر اس روحانی اور جسمانی حالت کے بھی کئی مدارج ہوتے ہیں روحانی حالت کا ایک درجہ دوسرے درجے سے فائق ہے اسی طرح ایک درجہ جسمانی حالت کا دوسرے درجے سے اعلےٰ جب یہ مدارج معلوم ہو چکے تو اب یہ جاننا چاہیئے کہ نفس میں عالم کی صورت اور حقیقت کبھی ان حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور کبھی مبدا اعلےٰ سے حواس کے وسیلے کے بغیر آگاہی پیدا ہوتی ہے پس جب اسکے اور لوح محفوظ کے درمیان سے تعلقات کا حجاب رفع ہو جاتا ہے تو اسکو براہ راست بغیر واسطہ حواس ہر چیز کا علم حاصل ہونے لگتا ہے اسمیں وہم و شک کا ہرگز دخل نہیں ہوتا مگر جب پھر دنیا کی محبت اُسپر غالب آجاتی ہے تو اُسکے اور لوح محفوظ کے درمیان میں حجاب حائل ہو جاتا ہے یہاں وہم و شک و مغالطہ کا دخل بھی ہو جاتا ہے گویا نفس کے کیلئے دو دروازے ہیں ایک دروازہ عالم ملکوت کیطرف ہے جسکو لوح محفوظ ۔ عالم ملائکہ یا عالم مجردات بھی کہتے ہیں یہ دروازہ اُن لوگوں کے لئے کشادہ ہوتا ہے جو تعلقات جسمانی اور خواہشات نفسانی سے پاک ہو جاتے ہیں دوسرا دروازہ عالم حواس یا عالم شہادت کیطرف ہے اور یہ دروازہ مجرد و غیر مجرد تارک و غیر تارک صوفی و رند سب کے لئے کھلا رہتا ہے ۔ قوت عملیہ کے چوتھے درجے میں پہنچنے والے کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ اُسکا نفس تمام علائق دنیاوی اور دون سے قطع تعلق کا ملکہ حاصل کرکے اللہ تعالےٰ کے جمال اور جلال میں لیجنے اوسکی وجودی اور سلبی صفات میں ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ ہر ایک قدرت کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا نمونہ اور ہر ایک طاقت کو اسی طاقت میں محو اور ہر ایک علم کو اوسی کے علم کا ظل اور عکس دیکھتا ہے اسی مرتبہ میں خدا ہی اوسکا کان ہوتا ہے

جس سے سنتا ہے خدا ہی اوسکی آنکھ ہوتی ہے جس سے دیکھتا ہے خدا ہی اوس کے ہاتھ ہوتے ہیں جنسے پکڑتا ہے اور خدا ہی اوس کے پاؤں ہوتے ہیں جن سے کہ وہ چلتا ہے سچ ہے ؎

بلیلے ہر چہ ماندعین لیلے است

تنبیہ

عقل کے ان مراتب مذکورہ (عقل ہیولانی عقل بالملکہ عقل بالفعل اور عقل مستفاد) کو بیان میں عقلا علما اور حکما کے مختلف اقوال ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراتب یا تو صرف استعدادات اور کمالات کے ہی نام ہیں یا نفس ناطقہ کے اسمار کیونکہ وہ ان صفات سے موصوف ہوتا ہے یا نفسانی قوتوں کے نام ہیں خیر کچھ ہی ہو مقصود سب کا ایک ہے اور عقل کے مرتبوں کو سب تسلیم کرتے ہیں ان کی زیادہ تفصیل شرح مقاصد میں ہے اب رہی یہ بات کہ عقل نوع ہے یا جنس تو اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ جمہور اور اہل سنت کے نزدیک (جو عقل کو اعراض کی قسم سمجھتے ہیں) تو نوع ہے مگر محققین کے نزدیک جنس ہے کیونکہ اس کے بہت سے اقسام ہیں اور اسکا کوئی مقسم نہیں گویا عقل مقسم ہے اور مقسم ہمیشہ جنس ہوتا ہے حضرت عائشہ صدیقہ رضہ کی حدیث سے بھی اسکا جنس ہونا ثابت ہوتا ہے صدیقہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ دنیا میں انسان کس چیز سے بزرگی حاصل کر سکتا ہے فرمایا عقل سے حضرت عائشہ نے پھر پوچھا کہ آخرت میں کس چیز سے فرمایا وہاں بھی عقل سے پھر عرض کیا کہ کیا آخرت میں اعمال کا بدلہ نہیں ملیگا آپ نے فرمایا کہ انسان اپنی عقل کے موافق کام کرتا ہے اسی عقل کے اندازے سے اوسکے اعمال ہونگے اور عمل کے موافق اوسکو جزا ملیگی دیکھو اس حدیث میں آپ نے عقل سے بڑھکر کوئی مرتبہ نہیں بتلایا اور نہ عقل کے اوپر کوئی چیز بتلائی پھر عقل کو کسی چیز کی قسم بھی قرار نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل کے بہت سے اقسام ہیں اور عقل ان سب کے لئے مقسم ہے اور مقسم اپنے اقسام کلی کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ اس لحاظ سے عقل بھی جنس ہے

نہ لوغ۔ پہر یہہ بات کہ عقل کہاں رہتی ہے اسکے متعلق امام مالک و امام شافعی کا یہہ خیال ہے کہ اسکا محل دل ہے اور اسکا نور دماغ میں ہوتا ہے مگر باقی امام اسکا مقام سر بتلاتے ہیں
بقول صاحب قاموس اسکے ابتدا کا وقت وہ ہے جبکہ جنین میں روح پہونکی جاتی ہے اور زمانہ بلوغت تک بڑہتی رہتی ہے بعض حکما درجہ عقل بالفعل کو عقل فعال کہتے ہیں پہر اسکی یوں تعریف کرتے ہیں کہ جب نفس اپنے کمال تک پہنچ جاتا ہے تو اسوقت اسکا نام عقل فعال رکہتے ہیں اسفار میں لکہا ہے کہ اس عقل کے ذریعہ علمی کمالات اسطرح حاصل ہوتے ہیں کہ خیالات محسوسہ جب قوت خیال میں آتے ہیں تو انسے باہمی مشارکت اور مغائرت کی وجہہ سے معانی کلیّہ حاصل ہوتے ہیں لیکن وہ شروع شروع میں سفید اور باریک اور مکدر معلوم ہوتے ہیں جیساکہ اندہیری جگہ ہر چیز باوجود آنکہوں کے صحیح وسالم ہونیکے دہندلی نظر آتی ہے پہر جب رفتہ رفتہ نفس کی استعداد بڑہتی جاتی ہے اور اسکا آئینہ شکوک و شبہات کے زنگار سے صاف ہو جاتا ہے اور آہستہ آہستہ صفائی قلب طہارت باطنی آنے لگتی ہے اور فکری حرکات اور ادراکی امورات کی مہارت سے نفس کا آئینہ صاف ہوتا جاتا ہے تو عقل فعال کا نور نفس پر اور نفس کی خیالی اور وہمی صورتوں پر پڑتا ہے یہانتک کہ نفس کو عقل بالعقل بنا دیتا ہے پہر یہہ خیالی اور وہمی صورتیں معقولات بالفعل (واقعی اور عقلی امور) بن جاتی ہیں پس عقل فعال اس حالت میں نفس اور نفس کی خیالی اور وہمی صورتوں کے ساتھہ ایسا برتاؤ کرتا ہے جیساکہ آفتاب اپنے طلوع کے وقت چشم بینا اور جسمانی صورتوں اور تمام قابل دید چیزوں پر اثر ڈالتا ہے گویا عقل فعال آفتاب کی مانند ہے اور نفس کی قوت باصرہ ایسی ہے جیسے آنکہہ کی قوت بصارت اور نفس کے سامنے خیالی صورتوں کی ایسی مثال ہے جیسے آنکہہ کے سامنے قابل دید اور خارجی چیزوں کی صورتیں جیسے آفتاب کے طلوع سے پہلے اندہیرے میں قوت بصارت کام نہیں دے سکتی اسیطرح قابل دید چیزیں بھی نظر نہیں آسکتی لیکن جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو قوت بصارت بہی دیکہہ سکتی ہے اور قابل دید چیزیں بھی نظر آنے لگتی ہیں بالکل اسیطرح جب عقل فعال کا نور طلوع ہوتا ہے اور اسکی روشنی تمام مدرکات اور وہمی و خیالی صورتوں پر پڑتی ہے تو نفس کی قوت بالقوہ اسوقت عقل بالعقل

ہوجاتی ہے یعنے نفس اسوقت عاقل بالقوہ کے درجے سے نکلکر عاقل بالفعل کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے یہانتک کہ اپنے ذاتی اور عرضی صفات میں تمیز کرنے لگتا ہے اور تمام چیزوں کی حقیقت و ماہیت میں فرق کرنے لگ جاتا ہے پس اسوقت انسان عقلی انسان ہوجاتا ہے اور اسکے تمام محسوسات معقولات ہوجاتے ہیں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عقل ہر ایک چیز کا اگرچہ محال اور غیر ممکن ہی کیوں نہو تصور کرسکتی ہے جیسے عدم محض دو ضدوں کا جمع ہونا یا باریتعالے کا شریک وغیرہ محالات اور ممتنعات پر حکم صادر کرسکتی ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دو ضدوں کا جمع ہونا محال ہے عدم محض کوئی چیز نہیں یا شریک باریتعالے بھی موجود نہیں دیکھو ان مثالوں میں ایک جزو مبتدا ہے اور دوسری جزو خبر ہے مگر عقل نے ان مثالوں کے مبتدا کی صورت باطلہ کو عقل میں حاصل کرکے پھر اسپر وہ صفت جو اسکے قابل تھی لگادی یا یوں سمجھو کہ عقل یہ تصور کرسکتی ہے کہ اجتماع النقیضین یا عدم محض یا دور یا تسلسل وغیرہ محال اور ممتنع اشیاء کسی قسم کی اشیا ہیں اس لحاظ سے یہ چیزیں عند العقل حکم کئے جانے کے قابل ہیں مگر اس اعتبار سے کہ یہ چیزیں غیر ممکن اور محال ہیں لہذا اس قابل ہیں کہ انپر حکم امتناع کا صادر کیا جاوے گویا عقل ایک چیز کو ایک ہی وقت میں دو مختلف اعتباروں سے ملحوظ رکھکر اسپر اسکے مناسب حکم لگا سکتی ہے اور یہ بات عند العقل محال نہیں (یہ مقام غور کرنے کے قابل ہے کیونکہ بہت دقیق ہے)

آٹھویں فصل

اس بیان میں کہ عقلی قوتوں کا ادراک حواس ظاہری کے ادراک سے طاقتور ہوتا ہے اور قوت عاقلہ اس بات پر قادر ہے کہ کثرت کی وحدت اور وحدت کی کثرت تصور کرے

شاید سرسری فکر کرنے والے کو یہہ معلوم ہوتا ہو کہ ظاہری حواس کا ادراک حواس باطنی کے ادراک سے قوی ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہہ بات نہیں بلکہ ظاہری حواس کا ادراک بہ نسبت حواس باطنی [illegible]

عقلی سے کمزور اور ضعیف ہے اسلیئے حواس ظاہری کے ظرف میں امور متضادہ اور حالات متناقضہ جمع نہیں ہو سکتے مگر قوائے عقلی میں یہ امور آپس میں مزاحمت نہیں کرتے اور اسمیں متضاد کیفیتیں جمع ہو جاتی ہیں کیونکہ نفس امور متضادہ کو بلا مزاحمت ادراک کر سکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ مجرد صورتوں کو مادی صورتوں پر بباعث مادت سے خالی ہونیکے ترجیح ہے اگر عقلی وجود کو مادی نقصوں سے دور کر دیا جاوے تو حسی وجود سے زیادہ لطیف ہو جاتا ہے پس جون جون چیز صفائی اور لطافت میں ترقی کر لی جاتی ہے وہ اپنی اصلی اور پہلی نوع سے نکلتی جاتی ہے اور پھر اوسمیں ایسے آثار و کیفیات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں جو اسکی پہلی حالت میں نہ تھے۔ اسی طرح جسقدر زیادہ لطیف ہوتی جاتی ہے اوسیقدر زیادہ مصفی ہوتی جاتی ہے یہانتک کہ اپنے ما تحت الانواع سے ممتاز و متغائر ہو جاتی ہے پھر اسپر دوسرے احکام صادر ہونے لگتے ہیں جیسا کہ جنین کا مادہ جب اسکی صورت طبعی پوری ہو جاتی ہے تو نفسانی صورت میں تبدیل ہو کر نفخ روح کے قابل ہو جاتا ہے پھر باہر آنیکے بعد وہ نفسانی صورت درجہ بدرجہ یہانتک ترقی کر جاتی ہے کہ آخر میں آکر عقل بالفعل ہو جاتی ہے اسوقت اسپر وہ صفات جو درجہ طبعیت میں صادق آتے تھے صادق نہیں آتے۔ اور وہ صفات جو ہر درجہ میں اس سے مسلوب تھے اب صادق آتے ہیں وجہ یہ ہے کہ نفس جب بدن کثیف سے تعلق پکڑتا ہے اور جسمانی ضروریات اور مادی حاجتوں کی تدبیر میں مصروف ہوتا ہے تو اس وقت اوسکی حالت نہائت کمزور ہوتی ہے جس سے عالم عقلی کیطرف پرواز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر وقت تغیر و تبدل کی حالت میں رہتا ہے نیز اسوقت اسکا مظہر دماغ میں جرم بخاری ہوتا ہے اور وہ خود تحلل اور تبدل کی حالت میں ہے اسلیئے ان تعلقات اور بالعات کیوجہ سے نفس کا پرواز ملاء اعلے تک نہیں ہو سکتا لیکن جب ان تعلقات اور موانع سے فارغ ہو جاتا ہے اور تمام جسمانی قوتیں اپنے مادی افعال سے معزول ہو جاتی ہیں تو اسحالت میں تمام خیالی اور خارجی حسی صورتوں میں کچھ فرق نہیں رہتا اسوقت نفس کسیقدر اپنے اصلی جوہر کیطرف رجوع کرتا ہے اور بغیر وساطت حواس ظاہری کے کام کرتا ہے جیسا خواب یا بیہوشی یا مستی یا استغراق یا انہماک کی صورت میں مشاہدہ ہوتا ہے اسوقت نفس عام جسمانی تعلقات

اور بدنی تو تعلقات سے فارغ ہو جاتا ہے اور حجاب اُٹھ جاتا ہے اور وہاں ذاتی طاقتوں سے بلا امداد مادہ سنتا ہے دیکھتا ہے سونگھتا ہے ۔ چکھتا ہے ٹٹولتا ہے ۔ پس ان تمام تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کے لئے سوائے ان ظاہری حواس کے اپنی فطرتی اور ذاتی قوتیں بھی ہیں جو حواس ظاہری سے نہایت لطیف ہیں درحقیقت اُسکی اصلی قوتیں وہی ہیں اور ظاہری حواس بمنزلہ پوست اور غلاف ہیں پس مدعا مطلوب ثابت ہو گیا ۔

پھر جسطرح حواس ظاہری حس مشترک کیطرف راجع ہوتے ہیں اور وہ سب اپنے اپنی معلومات حس مشترک کے پاس جمع کر دیتے ہیں اسی طرح نفسانی قوتیں (قوت مدرکہ و محرکہ) بھی ایک ہی قوت کیطرف راجع ہوتی ہیں جسکو ذات نفس نورانی کہتے ہیں پس جب نفس بدن کی تدبیر کرنے کی حالت میں بھی اسقدر آزاد ہو سکتا ہے اور اپنے اصلی جوہر کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور جسمانی تعلقات کو توڑ کر درجہ عالی تک پہنچ سکتا ہے تو اب قیاس کرنا چاہیئے کہ جب بدن کے تعلق سے بالکل پاک ہو جائے گا اور پورے طور پر اپنے اصلی مبدء اور منشا کیطرف لوٹ آئیگا تو اسحالت میں نفس کی کیسی طاقت ہوتی ہوگی بیشک اسدرجہ میں آکر اس کے باطنی حواس امور آخرت کے ادراک میں بڑے قوی ہو جاتے ہیں اسحالت میں ہر ایک چیز کو بطور مشاہدہ محسوس کرتا ہے اور آخرت میں اسکے اعمال اور اعتقادات کی صورتیں صاف صاف دکھائی دیتی ہیں جیسے کہ اللہ تعالٰی فرماتا ہے فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید یعنے آج ہمنے تیرا پردہ کھولدیا اور تیری آنکھ تیز ہو گئی ہے حاصل کلام یہ ہے کہ نفسانی طاقتوں کا ادراک جسمانی طاقتوں سے طاقتور ہے اسلیئے چند وجوہات سے ان دونوں میں فرق ہے وجہ اول یہ کہ دو مادی صورتیں ایک دوسری کی مزاحمت کرتی ہیں اسلیئے دو مخالف مادی صورتیں ایک وقت ایک محل میں نہیں سما سکتیں کیونکہ ایک چیز جبتک کسی خاص شکل و رنگ روپ میں ہو وہ دوسری شکل رنگ و روپ کو نہیں قبول کر سکتی تا وقتیکہ پہلی صورت زایل نہو جاوے تمام ذائقہ دار چیزیں خوشبو دار اشیا اور مختلف اصوات کا بھی یہی حال ہے کیونکہ وہ بھی باہم مزاحم ہوتی ہیں لیکن نفسانی صورتیں جو بذریعہ ادراک معلوم ہو سکتی ہیں ایک دوسری کی مزاحم نہیں ہوتیں کیونکہ حس مشترک سب کو جمع کر کے نفس کے سامنے حاضر کر دیتی ہے

یہی حال تمام باطنی حواس کا ہے کہ ان کے مدرکات میں بھی کسی قسم کی مزاحمت ومخالفت نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر ایک مخالف وموافق امر کو جمع کر کے نفس کے سامنے حاضر کر دیتے ہیں۔ وجہ دوم یہ ہے کہ بڑی مادی چیز چھوٹی مادی چیز میں نہیں سما سکتی جیسا کہ پہاڑ رائی میں نہیں آسکتا نہ دریا حوض میں سما سکتا ہے اور عقلی صورتوں اور نفسانی وجودوں میں یہ بات نہیں بلکہ اسمیں تمام چھوٹی بڑی چیز سما سکتی ہے جیسے نفس میں تمام زمین وآسمان اور جو کچھ اون کے درمیان ہے ایک ہی دفعہ بغیر کسی مزاحمت کے آسکتے ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مومن کا دل[1] عرش اعظم سے بھی بڑا ہے اس عدم مزاحمت کی وجہ یہ ہے کہ نفس کی کوئی خاص وضع ومقدار مقرر نہیں جیسے کہ پہلے اس امر کی تشریح ہو چکی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ تمام مادی کیفیتیں حواس کی ذیل میں داخل ہوتی ہیں اور وہ کسی نہ کسی جہت میں ضرور ہوتی ہے لیکن نفسانی کیفیتوں کا یہ حال نہیں وجہ چہارم یہ ہے کہ ایک مادی چیز کو بہت آدمی محسوس کر سکتے ہیں جیسے کہ آواز کو بہت آدمی سن سکتے اور ایک آدمی کو بہت آدمی دیکھ سکتے ہیں ایک خوشبو کو بہت آدمی سونگھ سکتے ہیں مگر نفسانی صورتوں کا یہ حال نہیں ہوتا کیونکہ جو چیز کسی کے خیال میں پنہاں ہوتی ہے اسپر دوسرا آدمی مطلع نہیں ہو سکتا اور جو بات کسی کے دل میں ہو اس کو کوئی دوسرا آدمی نہیں جان سکتا وجہ اسکی یہی ہے کہ وجود نفسانی اور ذہنی صورتیں بہ نسبت وجود حسی اور مادی صورتوں کے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں پھر یہ بات بھی ہے کہ قوت عاقلہ واحد کی کثرت اور کثیر کی وحدانیت پر بھی قادر ہے یعنے عقل کے نزدیک ایک چیز زیادہ ہو سکتی ہیں اور زیادہ چیزیں ایک بن جاتی ہیں کثیر کی توحید دو طرح سے ہوتی ہے (۱) صرف تخییل سے اور یہ اسوقت ہوتا ہے کہ عقل ایک مفہوم نوعی کو اسکے باقی افراد داخلہ کی تشخصات اور عوارضات سے خالی کر دیتی ہے پھر حقیقت نوعیہ کی ایک ہی ماہیت رہ جاتی ہے (۲) ترکیب سے اور یہ اسیطرح ہوتا ہے کہ ذہن مفہوم جنسی اور فصلی کا اعتبار کر کے جنس کو فصل کیساتھ الیا ملا دیتا ہے کہ اس سے ذہن میں ایک ہی ماہیت حاصل ہوتی ہے پھر توحید کی کثرت یوں ہوتی ہے کہ ذہن عقلی صورتوں کو مجسم خیال کر کے انکو جسمانی صورتوں کے قالب میں ڈال لیتا ہے پھر جنس کو فصل سے ممتاز کر دیتا ہے اسصورت میں ایک ہی حسی چیز عقل کے نزدیک کثیر معلوم ہوتی ہے

[1] قلب المؤمن اعظم من العرش ۱۲

کیونکہ عقل صرف ظواہر پر ہی محدود نہیں بلکہ اشیاء کی ماہیت اور حقیقت میں غوطہ لگاتی اور غور کرتی ہے اور ہر ایک پہلو سے اسکو مطابق نسخہ کے تیار کرکے رکھہ دیتی ہے لیکن ظاہری حواس صرف ظاہری اشیاء کو محسوس کرتے ہیں باطنی امور تک انکی رسائی نہیں ہوتی اسیوجہ سے ذہنی قوتوں کو حواس ظاہری اور حسیہ پر فوقیت ہے فتوحات مکیہ میں لکھا ہے کہ جب اللہ تعالے کثیر کو قلیل اور قلیل کو کثیر کردیتا ہے تو ہم اوسکو خیال کی آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں نہ حس کی نظر سے جیسا کہ آیت ذیل سے معلوم ہوتا ہے وَاِذْ یُرِیْکُمُوْهُمْ اِذِ الْتَقَیْتُمْ فِیْٓ اَعْیُنِكُمْ قَلِیْلًا وَّیُقَلِّلُكُمْ فِیْٓ اَعْیُنِهِمْ[1] وقال تَرَوْنَهُمْ مِّثْلَیْهِمْ رَاْیَ الْعَیْنِ حالانکہ ظاہر میں وہ دوگنے نہ تھے پس اگر وہ انکو خیال کی آنکھ سے نہ دیکھتے تو ایک حالت میں اور ایک ہی وقت میں کثرت وقلت کا اجتماع لازم آتا اور کلام کاذب ٹھہرتی لیکن اگر کثرت کا محل اور ہو اور قلت کا اور تو اس صورت میں کوئی تناقض نہیں آتا پھر اس کے بعد لکھا ہے کہ یہ باب بڑا وسیع ہے پس اس امر کو اللہ تعالے نے اپنے عقلمند بندوں کے لئے کیسے اچھے طریقے سے سمجھایا ہے جبکہ فرمایا ہے هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُكُمْ فِی الْاَرْحَامِ كَیْفَ یَشَآءُ[2] گویا خیالی قوت بھی ایک قسم کا معنوی رحم ہے اور اسمیں نکاح معنوی اور حمل معنوی کے بعد خیالی صورتیں ظہور پکڑتی ہیں اور خیال میں اُن معانی کو جس صورت میں چاہتا ہے ڈھال دیتا ہے اور جس ترکیب کے ساتھ چاہتا ہے جوڑ دیتا ہے۔

نویں فصل

اس بیان میں کہ نفس چیزوں کو کسطرح ادراک کرتا ہے اور ادراک کے کتنے اقسام ہیں

ادراک میں حکماء کے دو قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ ادراک صرف احساس ہی کا نام ہے یعنے نفس کسی

---

[1] اور جب تمہاری آپس میں مڈبھیڑ ہوئی تو وہ تمہاری آنکھوں میں تھوڑے معلوم ہوتے تھے اور انکو تم تھوڑے سے نظر آتے تھے اور ظاہر میں تم انکو اپنے سے دوگنا دیکھتے تھے

[2] تمہارا پروردگار وہ ہے جو تمہاری صورتیں رحم میں جیسا چاہتا ہے بناتا ہے

مادی چیز کو بصورت اس کی خاص شکل و وضع کے اپنے محسوس کرنے والی قوت سے لے لیتا ہے گویا
اس حالت میں ادراک کے لئے تین چیزیں شرط ہیں اول مادہ کا حاضر ہونا دوم اس مادہ کا
کسی خاص شکل و صورت پر بنا ہوا ہونا سوم اس مادہ متشکل کا امر جزئی ہونا یہی شرح اشارات
میں لکھا ہے خلاصہ یہ ہے کہ احساس کے معنے میں کسی چیز کو حواس ظاہری سے دریافت کرنا جیسا کہ
شرائط مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے اور یہ بات بھی پوشیدہ نہیں کہ حواس ظاہری کسی غائب اور
دور از نظر چیز کو معلوم نہیں کر سکتے اور نہ ہی معانی جزئیہ کو محسوس کر سکتے ہیں اور نہ مجردات
عن المادہ کا انکو علم ہو سکتا ہے صرف مادی اشیاء کو شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم کر لیتے
ہیں۔ ہاں حس مشترک (جو حواس باطنی سے ہے) بغیر حضور مادہ دیکھی ہوئی شکلوں کو ظاہری
حواس کے ساتھ معلوم کر لیتی ہے کیونکہ اسکا ادراک ایک قسم کا خیال ہوتا ہے اسلئے شرح اشارات
کے کسی حاشیہ پر لکھا ہے کہ خیال سے یہ مراد ہے کہ حس مشترک خیالی صورتوں کا ادراک کرے
نہ معانی جزئیہ کا کیونکہ یہ کام قوت وہم کا ہے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ امر محسوس کبھی بالذات
ہوتا ہے اور کبھی محسوس بالتبع و بالعرض۔ پس اس معنے کے اعتبار سے ادراک علم کی ایک
خاص قسم ہوگا بحر الجواہر اور شرح طوالع میں بھی یہی لکھا ہے۔ بعض جمہور حکما کا یہ خیال ہے
کہ ادراک و علم مترادف الفاظ ہیں انہوں نے علم کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس مجرد کے سامنے
ان اشیاء کی صورت حاضر ہو جاتی ہے جو مادہ سے خالی ہوں خواہ وہ مادی چیزوں کی صورتیں
ہوں خواہ عقلی اور خیالی شکلوں کی تصویریں خواہ کلی ہوں یا جزئی۔ خواہ حاضر ہوں یا غائب
پس اس تعریف کے رو سے علم یا ادراک میں احساس تخیل اور وہم و تعقل سب شامل ہیں گویا ادراک
کی یہ چار قسمیں ہوئیں لیکن کسی نے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تعقل جس کے باعث عقلی
اور مجرد صورتوں کا حصول ہوتا ہے ثبوتی امر ہے اور تجرد عن المادہ مفہوم سلبی ہے اور سلبی
معنی کا مفہوم امر ثبوتی کی حقیقت میں داخل ہونا محال ہے اور کسی نے علم کی تعریف یوں
کی ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو ذہن میں نقش ہو جاتی ہے اور معلوم شئے کی ماہیت کے مطابق
ہوتی ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپکو جانتے ہیں اور اسکا ادراک بھی کرتے ہیں
اس سے لازم آتا ہے کہ ایک چیز جو ہر بھی ہو اور عرض بھی ہماری ذات کی صورت ہماری

ذات کی مانند ہوگی حالانکہ ہماری ذات جوہر ہے تو چاہیئے تھا کہ ہماری ذات کی صورت بھی جوہر ہوتی مگر وہ جوہر نہیں ہے کیونکہ ذات کی صورت ذات ہی کے ساتھ قایم ہے اس کا قیام بالذات نہیں اور ایک چیز کا ایک ہی حالت میں جوہر اور عرض ہونا محال ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تمام ذہنی صورتیں خواہ وہ کتنے ہی تشخصات سے خاص ہو جائیں پھر بھی کلیہ ہی رہتی ہیں اسلئے کہ یہ بات اسکے کلیہ میں خلل انداز نہیں ہوتی کیونکہ اگر صورت مخصوصہ سے قطع نظر کیجائے تو عقل اس کے مشترک فیہ اور کلی ہونے میں انکار نہیں کرتی پس ذات کے علاوہ جو صفات ہیں اسکی طرف لفظ ھو سے اشارہ ہوتا ہے مگر اپنی ذات کی طرف لفظ انا پس اگر ہمارا علم اپنی ذات کی نسبت ہماری ذات سے کوئی زائد وصف ہوتا تو ہم اپنی ذات کیطرف لفظ ہو سے اشارہ کرتے نہ انا سے اور یہ بات باطل ہے پس معلوم ہوا کہ ہماری ذات اور ذات کیصورت ایک چیز ہے اور یہ دونوں جوہر ہیں کوئی ان میں عرض نہیں بعض نے علم کی یوں تعریف کی ہے کہ وہ ایک اضافی اور نسبتی امر ہے حقیقت میں کچھ نہیں اسپر اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اپنی قوت خیالی کے ذریعہ اونچے اونچے پہاڑوں اور بڑے بڑے جنگلوں اور زمین و آسمان کا مشاہدہ کرتے ہیں حالانکہ یہ سب چیزیں جواہر امور واقعی اور حقیقت میں موجود ہیں نہ کہ کسی اور چیز کی اضافی کیفیتیں ہیں شرح مواقف میں جو علم کی تعریف لکھی ہے وہ سب سے عمدہ اور احسن ہے وہ یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے یا حالت ہے جس سے کسی چیز کی حقیقت اس شخص کے سامنے کھل جاتی ہے جو اس صفت سے موصوف ہو گیا ہو چیز میں ہر ایک چیز۔ معدوم۔ موجود۔ ممکن۔ غیر ممکن۔ مفرد۔ مرکب۔ کلی اور جزئی سب شامل ہے الغرض علم ایک ایسی حالت ہے کہ اس حالت کی موجودگی میں ایسے شخص پر جسمیں وہ حالت آگئی ہو ہر چیز کی پوری پوری حقیقت منکشف ہو جاتی ہے پس اس تعریف سے ظن۔ جہل مرکب۔ اعتقاد اور تقلید سب خارج ہو گئے کیونکہ ان صورتوں کی نسبت صرف دل کا خیال یا اعتقاد ہوتا ہے اور اس میں اس چیز کی حقیقت اس شخص کے سامنے منکشف نہیں ہوتی ۔

فائدہ

جیسے جہل دو قسم پر ہے جہل بسیط و جہل مرکب اسی طرح علم بھی دو قسم پر ہے علم بسیط اور علم مرکب علم بسیط یہ ہے کہ انسان اللہ تعالے کو جانتا ہے اور یہ بات تمام مخلوقات کے دل میں پائی جاتی ہے حالانکہ اسکے ادراک کی کیفیت نہیں جانتا اور یہ بھی نہیں جانتا کہ جس چیز کو حق کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی حق تعالے ہے اور علم مرکب یہ ہے کہ انسان اللہ تعالے کے وجود کا ادراک کرے اور اس ادراک کی حقیقت بھی سمجھے اور یہ بھی جانے کہ جس چیز کو وہ معلوم کر چکا ہے وہی حق تعالے ہے۔ پھر اس پردہ غفلت (حجاب) اور سیاہی قلب کا انکشاف امام شعرانی نے یوں کیا ہے آپ فرماتے ہیں کہ میرے پیر کا قول ہے کہ جسطرح زیادہ دوری حجاب کا باعث ہے اسی طرح زیادہ قرب بھی حجاب کا موجب ہے اور میں نے اپنے پیر سے سنا کہ وہ اپنے خاص دوستوں سے فرماتے تھے کہ بندے کا حجاب اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ اپنے آپکو دور اور غیر سمجھتا ہے اور نہیں جانتا کہ وہ میں ہی ہوں پھر اپنے دل سے اپنے آپکو دیکھتا ہے مگر شناخت نہیں کرتا کہ وہ وہی ہے اور اس کی حقیقت کے برخلاف کہہ رہا ہے کہ مجھے ہر چیز میں خدا نظر آتا ہے لیکن آخرکار جان لیتا ہے کہ وہ وہی ہے ؎

دسویں فصل

اس بیان میں کہ نفس کو کون سی چیز معارف اور دقائق ادراک سے مانع ہوتی ہے

جاننا چاہیے کہ انسان میں معارف و دقائق کا محل اور علوم و فنون کا منبع صرف انسانی نفس ہے جو لطیفہ ربانی ہے تمام اعضاء و اجزاء جسمانی کی یہی نفس تدبیر کرتا ہے اور یہ نفس اپنی اصلی فطرت کے لحاظ سے تمام اقسام کے علوم و فنون کی قابلیت رکھتا ہے پھر علمی صورتوں کے ساتھ اسکو وہ نسبت ہے جو آئینہ کو محسوس چیزوں کے ساتھ ہے چند امور ایسے بھی ہیں جو نفس کو صور علمیہ اور دقائق حکمیہ سے روک دیتے ہیں جیسا کہ آئینہ کی حالت میں ہوتا ہے

(۱) جب اوس کی اصل فطرت میں نقصان آجاتا ہے تو پہراوس میں حقایق اور معارف کا عکس نہیں پڑتا گویا اسحالت میں اُسکے کمالات بالقوہ ہوتے ہیں نہ بالفعل جیسا کہ بچوں میں مشاہدہ ہوتا ہی اُس وقت نفس انسانی کی مثال اُس لوہے کی طرح ہوتی ہے جو نہ پگلا یا گیا ہو اور نہ صیقل کیا گیا ہو اُسحالت میں یہ لوہا آئینہ کا کام نہیں سکتا ہو اگرچہ صیقل ہونے کے بعد اس کام کے قابل ہوسکتا ہے (۲) جب نفس کا آئینہ شہوات نفسانی کی کدورت سے مکدر و میلا ہوجاتا ہے اور معاصی کے زنگار سے زنگ آلودہ ہوجاتا ہے اسحالت میں بہی اس سے معارف و حقایق ظاہر نہیں ہوتے جیسے کہ زنگ خوردہ آئینہ میں کوئی صورت ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ اوسکی ذات میں کوئی نقصان بہی نہ آیا ہو پہر نفس پر ہر ایک قسم کے افعال و اقوال کا اثر ظاہر اگر وہ اقوال و افعال عقلیہ اور علمیہ ہوں تو نفس کے ذاتی کمال کو بڑہاتی ہیں بلکہ نفس کے معاون و مددگار بہی ہوتے ہیں اگر وہ اقوال و افعال شہوانی اور غضبانی ہوں تو اسکو تحصیل کمال سے روکتے ہیں اور اس قسم کے شغل میں زیادہ مصروف ہونے سے دلمیں ایک سیاہ نقطہ پیدا ہوجاتا ہے جیسے کہ آئینہ میں بہی ہوجاتے ہیں پہر جب وہ نقطہ بڑھ جاتا ہے تو سارے دل کو گہیر کر اُسکے جوہر کو خراب کردیتا ہے اسحالت کا نام (ریان) ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول (بَلْ سکتہ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ) میں میں پایا جاتا ہے اس آیت میں لفظ ران سے یہی حالت فاسدہ مراد ہے یہی مضمون حدیث شریف میں بہی آیا ہے کہ جو شخص ایک جمعہ چہوڑ دیتا ہے اُسکا ایک تہائی دل سیاہ ہوجاتا ہے اور جو دوسرا جمعہ چہوڑتا ہے اُسکا دل دو تہائی جو تین جمعے متواتر چہوڑ دیتا ہو اُسکا سارا دل سیاہ ہوجاتا ہے اسی واسطے امام شافعی کا قول ہے کہ

شَكَوْتُ اِلٰى وَكِيْعٍ سُوْءَ حِفْظِي … فَاَوْصَانِيْ اِلٰى تَرْكِ الْمَعَاصِي

وَاَخْبَرَنِيْ بِاَنَّ الْعِلْمَ نُوْرٌ … وَنُوْرُ اللهِ لَا يُعْطٰى لِعَاصِي

ترجمہ میں نے اپنے اوستاد وکیع سے اپنی قوت حافظہ کی کمزوری کی شکایت کی انہوں نے فرمایا کہ گناہوں سے پرہیز کرنا چاہیئے اور فرمایا کہ علم اللہ تعالے کا نور ہے اور

ـــــــ

۵۰ بلکہ ان کی بداعمالیوں کے باعث ان کے دلوں پر سخت زنگ چڑھ گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا نور گنہگاروں کو حاصل نہیں ہوتا۔ اکثر اوقات یہ خیال میرے دل میں آتا تھا کہ اگر علم گناہوں کے بچنے سے حاصل ہوتا ہے تو کیا وجہ کہ اکثر فاسق بلکہ کافر بھی بڑے فاضل ہوئے ہیں صرف و نحو و علم ادب کے اکثر امام رافضی گذرے ہیں اسی طرح علم حکمت طب و نجوم و ہندسہ و غیرہ علوم عقلیہ کے موجد کافر ہوئے ہیں حالانکہ ان علوم میں بڑے فکر عمیق اور غور دقیق کی ضرورت ہوتی ہے پھر اسکا جواب میرے ذہن میں یوں آیا کرتا تھا کہ اس سے کثرت مراد ہے یعنی اکثر لوگ اتقاء اور پرہیزگاری کی بدولت اعلیٰ علوم تک پہنچتے ہیں جو لوگ اس راستے کے بغیر یہاں تک جا پہنچتے ہیں وہ نہایت تھوڑے ہیں اور قلیل پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا کبھی یہ خیال آتا ہے کہ اتقاء و ایمان کی ضرورت صرف علوم شرعیہ کیلئے ہے کیونکہ ان علوم کی حقیقت بغیر اتقاء اور کامل ایمان کے منکشف نہیں ہوتی صاحب ابریز کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے جہاں انہوں نے اپنے پیر سے روایت کر کے کہا ہے کہ اللہ تعالے نے حق و نور کو پیدا فرما کر پھر ان کے اہل کو پیدا کیا۔ اسی طرح باطل و ظلمت کو پیدا فرما کر انکو بھی پیدا کیا جو ان کے لائق تھے۔

اسلئے اہل ظلمت کے لئے تاریکی اور گمراہی کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اہل حق کیلئے حقائق و معرفت کا۔ یس حق یہ ہے کہ خدا اور خدا کے انبیاء اور فرشتوں اور تمام دیگر امور پر ایمان لایا جاوے جو خدا تعالیٰ کی رضامندی سے علاقہ رکھتے ہیں علوم شرعیہ بھی حق کی ذیل میں داخل ہیں۔ ظلمت یہ ہے کہ خدا اور اس کے احکام سے انکار کیا جاوے اور دنیائے فانی کے کاموں سے محبت کیجائے (قرآن کریم اور حدیث شریف میں یوں تو جابجا دنیا کی مذمت کی گئی ہے) لیکن دنیا کی مذمت کے لئے ذیل کی صرف ایک حدیث کافی ہے فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ دنیا اور اسکی تمام چیزیں سوائے یاد خدا اور عالم و طالب علم کے سب ملعون ہیں اور عالم اور متعلم میں جو علم مقصود ہے وہ شرعی علم ہے اور حق گویا اللہ تعالیٰ کا نور ہے اس سے مومن کامل اور عارف صادق ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور ظلمت ایک تاریکی ہے اور نفسانی شہوات کا حجاب ہے جو اہل باطل پر چھا جاتا ہے جس سے اُن کے دل سیاہ ہو جاتے ہیں آنکھیں حق کے دیکھنے سے اندھی ہو جاتی ہیں کان حق کی بات سننے سے بہرے ہو جاتے ہیں یہ لوگ اسی فانی دنیا کی لذات میں منہمک ہو کر ہمہ تن اسمیں مستغرق ہو جاتے ہیں اور اسلئے اسرار حقہ اور کمالات صادقہ کا دروازہ انپر نہیں کھلتا کیونکہ

خدائے تعالےٰ نے انکو اپنی معرفت سے محروم کر دیا ہے اور انکو کفر کے پانی سے سیراب کیا ہوتا ہے
بلکہ بڑے بڑے فلاسفر جو علوم علوی کے متعلق خبریں بتلاتے ہیں وہ بہی اسی قسم کے ہوتے ہیں
انپر بہی ظلمت کا پردہ پڑا ہوا ہوتا ہے کیونکہ اصلی معرفت کے اسرار سے ہرگز واقف نہیں ہوتے
عالم علوی کی نسبت جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ سب خطا ہوتا ہے کیونکہ وہ تمام آثار و افعال
کونین کو افلاک و نجوم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کبہی اہل باطل پر بہی ایسی حالت آجاتی ہے
جس سے وہ امور فانیہ میں تصرف کر سکتے ہیں چنانچہ کوئی دریا پر چلتا ہے۔ ہوا میں اڑتا ہے
غیب سے چیزیں منگواتا ہے حالانکہ وہ کافر ہوتا ہے اسکی وجہ یہہ ہے کہ پہلے اللہ تعالےٰ نے
نور کو پیدا فرمایا پہر نور سے فرشتوں کو پیدا فرماکر انکو اہل حق و اہل نور کا مددگار بنا دیا ہے ایسی
ہی اللہ تعالےٰ نے ظلمت و کفر کو پیدا کیا ہے پہر اُس سے شیاطین کو پیدا فرماکر اُن کو
اہل باطل کا مددگار بنا دیا ہے اسلیئے ان سے ایسے کام بہی صادر ہوتے ہیں جو معجزات کے مشابہ
ہوتے ہیں اسکو استدراج کہتے ہیں لیکن اس سے اُن لوگوں کو بجائے فائدہ کے نقصان و خسران
نصیب ہوتا ہے اسکے بعد پہر صاحب ابریز لکہتے ہیں کہ علوم فلسفہ اور اون کے امور متعلقہ کی یہ اصلیت
ہے کہ حضرت ابراہیم کے زمانہ میں ایک شخص تہا جو حضرت ابراہیم پر ایمان لاکر ان سے عالم ملکوت
اور لاہوت کے متعلق باتیں سنا کرتا تہا مدت تک اسکی یہی عادت رہی یہانتک کہ اسپر بہی ملک السموٰت
والارض کا دروازہ کہل گیا پہر اُس نے عالم علوی اور افلاک و نجوم کی کیفیت کو معلوم کیا پہر
اسی کو مقصود اصلی سمجہکر اللہ تعالیٰ سے منقطع ہو گیا اور دین و دنیا کا خسارہ اٹہاکر صرف
عالم علوی کے مشاہدہ سے خوش ہونے لگا اور ستاروں وغیرہ اجرام فلکی کے حرکات سے خبریں
دینے لگا آخرکار حضرت ابراہیم کے دین سے مرتد ہو کر لوگوں کو اس علم کی تعلیم دینے لگا یہانتک
کہ فلاسفروں کا ایک گروہ بنگیا یہ تقریر ابریز کا خلاصہ ہے (یہہ بہی یاد رکہنا چاہیئے کہ
علوم شرعیہ کا دروازہ اُس شخص پر کہلتا ہے جو نور حق سے فیضیاب ہوتا ہے اتفاقاً اگر
کوئی گناہ اس سے صادر بہی ہو جائے تو اصرار نہیں کرتا یہی شخص عالم حقانی اور فاضل ربانی
ہوتا ہے کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکہتا ہے اسی واسطے حدیث شریف میں آیا ہے
کہ اتقوا زلة العالم فانہ ینظر بنور اللہ یعنے عالم کی لغزش سے بچو کیونکہ وہ اللہ تعالےٰ

نور سے دیکھتا ہے (۲۳) جب نفس اس جہت و اعتبار کو نہیں جانتا جس سے امر مطلوب کا علم حاصل
ہوسکتا ہے تو یہ امر نفس کو انکشاف علوم معارف سے مانع ہو جاتا ہے کیونکہ جبتک کسی چیز
میں غور و فکر نکیا جائے اور اُسکے مقدمات کو جو اس مطلوب خاص کے مناسب ہوں اسی اعتبار
سے اختیار نہ کیا جاوے جس سے نتیجہ مطلوبہ حقہ نکل سکتا ہو اُسوقت تک اسکا پورا پورا علم حاصل
نہیں ہوسکتا یہ نہیں ہوسکتا کہ جس طریق سے چاہو نتیجہ نکال لو پس جب مقدمات حسب منشاء
جمع ہو جاتے ہیں تو امر مطلوب بھی خود بخود عیاں ہو جاتا ہے گویا بغیر مقدمات کے کوئی
علم حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علوم مطلوبہ نہ فطرتی ہیں اور نہ ضروری بدیہی بلکہ اور علوم سابقہ کی
مدد سے حاصل ہوتے ہیں جو علم پہلے حاصل ہو چکے ہیں وہی مقدمات صغریٰ و کبریٰ کا کام
بھی دیتے ہیں پس ان دونوں مقدموں کے ملنے سے تیسری چیز کا علم حاصل ہو جاتا ہے جیسے
نر و مادہ کے ملنے سے بچہ پیدا ہوتا ہے مثلاً اس بات کے علم کے واسطے کہ جہان حادث ہے
جبتک پہلے دو باتیں معلوم نہوں اور اُن کی حقیقت اچھی طرح ذہن نشین نہو چکی ہو تبتک
یہہ نتیجہ کہ جہان حادث ہے حاصل نہیں ہوتا (اول) یہ کہ جہان متغیر ہے (دوم) یہ کہ جو
متغیر ہو وہ حادث ہوتا ہے پس یہہ مفہوم کہ تمام مخلوقات حادث ہے اُسوقت سمجھ میں آسکتا ہے
جبکہ پہلے اِن دو باتوں کا علم ہو کہ جہان میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور جسمیں تغیر و
تبدل کا وصف ہو وہ ضرور حادث ہوتی ہے جو شخص ان دو ضروری اور بدیہی باتوں کا
علم رکھتا ہو وہ تو ان کے ذریعہ تیسرے علم نظری (یعنے جہان حادث ہے) کو سمجھ سکتا ہے
لیکن جو شخص اِن دونوں باتوں کا علم نہیں رکھتا اور جہان کے تغیر و تبدل کو بھی نہیں سمجھ
سکتا اُسکے واسطے (جہان حادث ہے) کا علم محال ہے بلکہ ایسے شخص کے واسطے ان مفہومات
کے لئے جو اُس شخص کے لئے نظری ہیں دوسرے مفہومات بدیہہ ہونگے جن کی مدد سے
پہلے وہ اُن کو درجہ بداہت میں لاکر پھر اُن کے ذریعے (جہان حادث ہے) کے مطلب کو سمجھیگا
پس معلوم ہوا کہ حصول معارف اور اُن کی ترتیب کا نہ جاننا بھی نفس کے موانع سے ہے اسکی
مثال یوں سمجھنی چاہیئے کہ صاف آئینہ بھی باوجود صفائی اور قابلیت جوہر کے اس چیز کی
صورت کو جو آئینہ کے مقابل نہو نہیں دیکھ سکتا۔ اگر جہت مخالف میں دیکھنے کی ضرورت پڑے

تو دو آئینوں کی ضرورت پڑتی ہے اسیطرح نفس اگرچہ اپنی اصلی فطرت میں پاک ہو اور شہوات نفسانی کی کدورت سے بھی صاف ہو تو بھی جبتک امر مطلوب معہ اپنے مناسب مقدمات کے نفس کے سامنے نہیں آئیگا تب تک نفس پر اس امر مطلوب کی حقیقت منکشف نہوگی پس یہی اسباب ہیں جو نفس کو معرفت حقائق اور حصول دقائق سے روکتے ہیں ورنہ ہر ایک نفس اپنی اصلی فطرت کے رو سے تمام اشیاء کی حقیقت جاننے کے قابل ہے کیونکہ وہ لطیفۂ ربانی ہے انسان اسی لطیفۂ شریفہ کی بدولت دیگر حیوانات سے ممتاز ہے چنانچہ حدیث شریف لولا[ا] الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السموات اسی قابلیت کیطرف اشارہ کرتی ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ استعداد اور قابلیت تمام نفوس میں یکساں نہیں ہوتی بلکہ متفاوت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لڑکے ایسے ذہین اور ذکی ہوتے ہیں کہ تھوڑی سی محنت اور ادنی توجہ سے ایسی ایسی باریک باتیں سمجھ جاتے ہیں جنکو بوڑھے بھی نہیں سمجھ سکتے اور انہیں باتوں کو دوسرے لوگ بڑی کوشش کے بعد بھی نہیں سمجھتے انکا ذہن کچھ ایسا روشن ہوتا ہے جو دوسروں کا نہیں ہوتا۔ حالانکہ انھوں نے علوم رسمیہ اور معقولی فنون بھی حاصل نہیں کئے ہوتے اور بعض ایسے غبی اور کند ذہن اور موٹے عقل کے ہوتے ہیں کہ باوجود سخت محنت اور کوشش کے بھی کچھ حاصل نہیں کر سکتے اور ساری عمر اسی ابتدائی حالت میں گذار دیتے ہیں۔ الغرض تمام طاعات اور علوم و معارف کی تحصیل سے مقصود بالذات یہ ہے کہ نفس کی صفائی اور طہارت قلبی حاصل ہو جیسا کہ اس آیت[۲] قد افلح من زکاھا وقد خاب من دسّاھا سے معلوم ہوتا ہے پھر محض طہارت و صفائی بھی کمال نہیں کیونکہ یہ عدمی امر ہیں اور عدم کمال نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد نور ایمان حاصل کرنا اللہ کی صفات اور افعال کی معرفت کو حاصل کرنا اور اس کے رسولوں۔ کتابوں فرشتوں اور قیامت پر ایمان لانا ہے پس جس شخص کا سینہ اسلام کے لیئے کھل جاتا ہے

---

[۱] اگر شیاطین کی آمد و رفت انسانوں کے دلوں پر نہ لگی رہتی تو عالم علوی کے حالات معلوم کر لیتے +

[۲] جسنے نفس کو شہوات سے پاک کیا وہ رستگاری پائی اور جسنے اسکو خواہشات سے آلودہ کیا وہ محروم رہا۔

اپنے رب کیطرف سے نور پر ہے اسلئے شرح صدر ہی فقط علوم حکمیہ کی غرض و غائت ہے
اور نور الٰہی حکمت نظریہ کی نہائت اور حکم الٰہی دونوں کا جامع ہے جسمیں یہ باتیں ہیں
وہی سچا مومن ہے اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

گر ہمی خواہی کہ نور حق دلت حاصل کند
صاف شو با صاف واز آلودگان کن اجتناب

فصل گیارہویں

اس بیان میں کہ نفس کلیات کو تو بلا واسطہ ادراک کرتا ہے آیا جزئیات کو بھی حواس سے ادراک کرتا ہے یا حواس کے بغیر

تمام حکما و علمائے اسبات پر متفق ہیں کہ امور کلیہ کے جاننے والا محض نفس ہی ہے جو حواس ظاہری اور باطنی کی مدد کے بغیر جانتا ہے کیونکہ یہ حواس کلیہ کو محسوس نہیں کر سکتے وجہ یہ ہے کہ امور کلیہ وضع شکل مقدار مثل مکان و زمان سے پاک ہوتے ہیں اور حواس صرف اُس چیز کو پہنچانتے ہیں جن کی کوئی خاص شکل اور مقدار ہو حالانکہ ہم اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ ہم کلیات کا ادراک بھی کرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ انکو صرف ہمارا نفس ناطقہ ہی جانتا ہے نہ حواس اور یہی بات اسکے مجرد ہونے پر بھی دلیل ہے اگر نفس مجرد نہوتا تو کلیات کی صورتوں کا محل بھی نہوتا اور نہ انکو سمجھ سکتا پس جبکہ وہ صور کلیہ کا محل ہے اور صور کلیہ عوارض مادیہ سے خالی ہوتی ہیں اور ہمیں کسی قسم کا وضع یا مقدار وغیرہ کیفیات کو بھی دخل نہیں ہوتا تو جو انکا محل ہوگا وہ بھی اسی قسم کا ہوگا کیونکہ اگر محل مادی ہوگا تو اسکو کلیات اپنے مجرد ہونے کی وجہ سے قبول نہ کر سکینگے کیونکہ جنس اپنے غیر جنس کیطرف مائل نہیں ہوتی بلکہ ہمجنس کیطرف ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہی مجرد ہے جو صور کلیہ کا محل ہوجاتا ہے اور صورت کلیہ کے نفس کیساتھ قائم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ صورت

امورکثیرہ کے مطابق ہوتی ہے اور سب پر یکساں صادق آجاتی ہے کیونکہ اسکا وجود سابقہ
کیطرح انتزاعی وجود ہوتا ہے اسلیئے وہ دوسرے امور سے خواہ ذہنی ہوں خواہ خارجی مطابقت
کہاکر ان سے متحد ہوجاتا ہے مثلاً جب کوئی آدمی نظر آتا ہے تو نفس ناطقہ اُس سے مفہوم
نطق حیات۔ قوت۔ احساس حرکت سکون اور کتابت وغیرہ انسانی اوصاف منتزع
کرلیتا ہے اور دیکھنے والی عقل کے ذہن میں انسان کی شکل تشخصات کے عوارض سے خالی
ہوکر حاضر ہوجاتی ہے پھر یہی صورت تمام افراد انسان پر صادق آتی ہے پس جب کوئی
اَور انسان دیکھنے میں آتا ہے تو بعینہ یہی صورت حاصل ہوتی ہے لیکن جب کوئی ایسی چیز
نظر آتی ہے جو انسان کی جنس سے نہو۔ بلکہ گھوڑا اور گدھا وغیرہ حیوان ہو تو اسوقت جو
صورت منتزع ہوکر ذہن میں آئیگی وہ انسان کی صورت کے غیر ہوگی اور مجرد صورت
جو نفس سے قایم ہوئی ہے جب وہ خارج میں کسی شکل سے متشکل فرض کیجائے تو وہ
اُس دیکھی ہوئی چیز کے فرد سے عین ہوگی اسفار میں لکھا ہے کہ نفس ناطقہ انسان
کی ماہیّت کو معہ اُسکے جوہریّت اعضا۔ صادق لازمہ و مفارقہ کے ادراک کرتا ہے لیکن نہ
اسطرح پر کہ وہ اوصاف مخصوصہ ہر انسان کی ذات پر صادق آئیں اور تمام انسانوں میں
وہی اوصاف مشترک ہوں البتہ تعقل میں اس امر کی بھی ضرورت نہیں کہ ماہیّت انسان
کو ماہیّت عوارض سے خالی کیا جاوے اور سوائے ماہیّت انسان کے باقی ماہیّت عوارض
کو نکالدیا جاوے اگرچہ یہ بات بھی ہوسکتی ہے لیکن ضروری یہی بات ہے کہ ماہیّت انسان
کو صرف وجود خارجی اور مادی سے خالی کرلیا جاوے کیونکہ جس خاص تشخص سے اسکی
زائل ہوجاتا ہے اور وقوع اشتراک کی مخالفت ہوجاتی ہے وہ علیحدہ امر ہے جو ماہیت کے
علاوہ ہوتا ہے جو اشتراک سے مانع ہوتا ہے پس جب وجود خاص سے قطع نظر کرلیجاوے
تو عقل اس حالت میں تجویز اشتراک سے انکار نکرے گی اور ایک نوع دوسری نوع سے الگ
ہوجاے گی اگرچہ اُس کے ساتھ ہزاروں مختصات شامل ہوجائیں کیونکہ امتیاز اور تشخص
میں بہت بڑا فرق ہے امتیاز کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک حقیقت کو اوس کی دوسری مشارکت
سے علیحدہ کرلیا جائے اور تشخص اسی چیز کے اعتبار سے ہوتا ہے پھر امور جزئیہ کو ادراک

میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ انکو بالکل نہیں جانتا بعض کا خیال ہے نفس ناطقہ انکا ادراک تو کرتا ہے مگر بذریعہ حواس۔ کوئی کہتا ہے کہ نفس ناطقہ بغیر کسی حواس کی امداد کے انکو ادراک کرتا ہے متقدمین فلاسفہ کا قول ہے کہ جزئیات کے مدرک محض حواس ہیں نفس کو انکی کچھ خبر نہیں ہوتی اسکے چند وجوہ ہیں وجہ اوّل یہ ہے کہ ہر ایک قوت حس اپنے ہی محسوسات کا ادراک کرتی ہے دوسری حس کے محسوسات کی اسکو کچھ خبر نہیں ہوسکتی ایسے نفس بھی اپنے ہی مناسب اشیاء کو محسوس کریگا اوس کو دوسرے کے کام سے کچھ سروکار نہیں وجہ دوم یہ کہ جب کسی حس میں کوئی آفت آتی ہے تو وہ بیکار ہوکر اپنا کام نہیں کرسکتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک حس کا متعلق خاص خاص کام میں وجہ سوم یہ ہے کہ اگر جزئیات کا ادراک نفس کے ذریعہ ہوتا تو ان کے اوضاع معیّنہ اور مقدار مخصوصہ کا ادراک نہ ہوسکتا کیونکہ نفس اپنے تجرد کی وجہ سے جزئیات مادی کی خاص خاص شکلوں کو قبول نہیں کرسکتا۔ حکماء متاخرین کا یہ مذہب ہے کہ نفس بذریعہ حواس جزئیات کا ادراک کرتا ہے مگر اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو نفس اپنی ذات کو معلوم نہ کرسکتا اسلیئے کہ ذات بھی جزوئی ہے اور آلہ کا کوئی واسطہ نہیں اور نفس اپنی ذات کو جانتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ کی شرط صحیح نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اسصورت میں امر جزئی کی صورت کا حصول دو حال سے خالی نہیں یا تو صورت جزئی نفس و آلہ دونوں میں حاضر ہوگی۔ یا صرف آلہ میں اگر دونوں میں حاضر ہو تو لازم آتا ہے کہ صورت محسوس شئے مجرد میں حاضر ہوجائے اور یہ باطل ہے اور اگر صرف آلہ میں حاضر ہو تو آلہ جسمانی اجزاء میں سے ہے تو لازم آتا ہے کہ کلی کو دیکھنے والا اسکے بعض افراد کو دیکھے اور بعض کو نہ دیکھے حالانکہ کلی کے تمام افراد یکساں ہوتے ہیں۔ اہل سنت کا یہ مذہب ہے کہ جزئیات کا جاننے والا صرف نفس ہے اسکے چند وجوہ ہیں وجہ اول یہ ہے کہ ہر شخص اپنے آپکو بخوبی جانتا ہے کہ وہ واحد بالعدد ہے (جو کہ جزئی ہے) اور وہ سنتا دیکھتا معقولات اور متخیلات کا ادراک کرتا ہے اور یہ اکیلا نفس ہی ہے جسکی طرف ہر شخص لفظ میں سے اشارہ کرتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ نفس بدن جزئی کی تدبیر کرتا ہے اور شخص جزئی کی تدبیر جبتک اسکو نہ جانے نہیں کرسکتا اس سے معلوم ہوا کہ نفس امر جزئی کو جانتا ہے اور بغیر کسی حواس کا محتاج نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نفس امر کلی سے امر جزئی پر حکم کرتا ہے جیسے کہتے ہیں زید انسان ہے پس اس صورت میں امر جزئی زید ہے جس پر حکم لگایا گیا ہے اور کلی انسان ہے جس سے حکم دیا گیا ہے نیز ایک جزئی سے دوسرے جزئی پر بھی حکم کر سکتا ہے اور جانتا ہے کہ یہ جزئی اس جزئی کے غیر ہے مثلاً زید کو عمر نہیں کہہ سکتے ہیں اور نہ عمر کو خالد کہا جاتا ہے پھر جزئی محسوس پر بھی کلی معقول سے حکم کیا جاتا ہے مثلاً جب ہم زید کو دیکھتے ہیں کہ وہ انسان ہے یا حیوان پتھر اور درخت نہیں اسیطرح جب ہم گھوڑے کو دیکھتے ہیں تو فوراً کہہ اٹھتے ہیں کہ وہ حیوان ہے انسان نہیں گویا ہم جانتے ہیں کہ یہ محسوس اس معقول کی جزئی ہے اور جو چیز دو چیز کے درمیان حکم لگاتی ہے ضرور ہے کہ وہ ان دونوں کو جانتی ہو پس معلوم ہوا کہ جزئیات اور کلیات کا جاننے والا صرف نفس ہی ہے خواہ امور کلی و جزئی محسوسہ ہوں خواہ معقولہ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس صورت میں تو لازم آتا ہے کہ نفس میں ہر قسم کی قوتیں حسیہ خیالیہ شہوانی۔ دافعہ جاذبہ۔ ہاضمہ وغیرہ ہوں کیونکہ اس حالت میں تمام ادراک کرنے والی قوتوں کا محرک نفس ہی ہے گویا ایک ہی چیز عقل۔ خیال۔ وہم۔ حواس۔ مجرد اور مادی ہو حالانکہ یہ بات صحیح نہیں تو اسکا یہ جواب ہے کہ اس کی نسبت تمہارا خیال بالکل ٹھیک ہے کیونکہ نفس تمام انواع حیوانیہ کا کمال ہے یا یوں سمجھو کہ انسان حقیقت میں ان تمام انواع و اقسام کا مجموعہ ہے جیسا کہ پہلے بھی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نفس کے لیئے کئی ایک مراتب و اعتبار ہیں اور وہ درجہ بدرجہ گھٹتا بڑھتا بھی ہے لیکن یہ سوال ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا کہ جب نفس کی یہ حالت ہے تو پھر اس کو حواس اور دیگر قوتوں کی کیا ضرورت ہے کیونکہ نفس اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر اس کے اعتبار اور حیثیات بہت بے شمار ہیں لیکن جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ تمام اچھے برے کام مثلاً بول و براز وغیرہ بھی خود نفس ہی کرتا ہے وہ نفس و عقل کی حقیقت سے بالکل جاہل ہے اور یہ نہیں جانتا کہ جسم میں نفس و عقل کی تاثیر تدبیر کے طریقہ پر ہے نہ کہ مباشرت کے طور پر

اسی طرح امور رذیلہ اور افعال خسیسہ کا بلاواسطہ اسباب باریتعالی کیطرف منسوب کرنا بھی سوء ادب ہے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نفس کی حقیقت ذاتی اور اسکے افعال کا جاننا معرفت

الہی کی سیڑھی ہے یعنے جو شخص جانتا ہے کہ نفس سوچنے والا خیال کرنیوالا وہم کرنیوالا
محسوس کرنیوالا بڑھنے والا اور ترقی کرنیوالا جوہر ہے وہ سمجھ سکتا ہے کہ اسکا ربّ
ہر ایک چیز کا فاعل ہے اور وجود میں اس کے سوا کوئی موثر نہیں یہ دلائل ہیں جو اہل سنت
اپنے دعوی میں پیش کرتے ہیں +
پھر یہ اعتراض کہ اسحالت میں لازم آتا ہے کہ مجرّد میں ذی مقدار اور مادی اشیاء حاضر ہو
جائیں تو اسکا یہ جواب ہے کہ باوجود نفس کو مجرّد ماننے کے ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے
کہ ادراک صرف مادی چیز کے حاضر ہونے سے ہی ہوتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ صرف عقلی
صورتیں حاضر ہونے سے حاصل ہوتا ہے پس اس اعتبار سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی
یا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ ادراک کوئی حقیقی چیز نہیں بلکہ ایک اضافی امر ہے یعنے
مدرِک اور مدرَک ہیں تو ایک چیز مگر فرق صرف اعتباری ہے اور اسی جہت یا اعتبار
کو متکلمین لفظ تعلق سے تعبیر کرتے ہیں یعنے ادراک صرف اُس تعلق کا نام ہے جو علم
اور معلوم یا صفت اور موصوف میں ہوتا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ اسصورت میں نفس
کو اپنی ذات کا علم کیونکر متصوّر ہو سکتا ہے کیونکہ نسبت کے واسطے دو چیزوں کا ہونا
ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ اس نسبت کی تحقیق کے لئے صرف اعتباری فرق ہی
کافی ہے وجہ یہ ہے کہ نفس اگرچہ ایک چیز ہے مگر اس لحاظ سے کہ کسی چیز کے عالم
ہونیکی قابلیّت رکھتا ہے اسلئے اپنے اصل سے مغائر ہے نہ یہ کہ کسی چیز کا علم معلوم ہو سکے
پھر ان اقوال کے رو سے (کہ آیا حواس بذات خود جزئیات کو محسوس کرتے ہیں یا نفس
بذریعہ حواس کے معلوم کرتا ہے) یہ بات لازم آتی ہے کہ بدن سے جدائی اور اس کے
آلات کے مفقود ہو جانے کے بعد نفس کسی جزئی چیز کو محسوس نہ کر سکے اور یہ باطل ہے
بدن سے جدا ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ اسوقت حواس بالکل نہیں ہوتے
اور آلات کے مفقود ہونیکی حالت میں اسلئے کہ آلات بطور شرط کے ہیں جب شرط نہ ہوگی
تو مشروط کیونکر ہوگا حالانکہ یہ مضمون آیات اور احادیث کے خلاف ہے کیونکہ قرآن اور
حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس بدن سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی جزئیات کو معلوم

کرتا ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ مرنے کے بعد وہ اپنی اولاد کے اعمال کو معلوم کرتا ہے
نیکیوں سے خوش اور بدیوں سے رنجیدہ ہوتا ہے حدیث میں یہ بھی ہے کہ مردوں کو
ان لوگوں کی خبر ہوتی ہے جو اُن کی زیارت کو جاتے ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ
نفس ناطقہ بہت سے اعتبارات اور مختلف پہلو رکھتا ہے جو عقلی و خیالی اور حسی یعنی ہر ایک
قسم کے ہیں اور وہ عقل خیال اور حس سے متحد ہوتے ہیں گویا نفس محسوسات کے ادراک کے
وقت عین حواس ہو جاتا ہے اور حس اسکا آلہ ہوتی ہے پس احساس سے دو امر حاصل
ہوتے ہیں (۱) قوت حس کا متاثر ہونا (۲) نفس کا اُسکو ادراک کرنا اسلئے حضور صفی
کی ضرورت تاثر حسی اور انفعال محسوسی کی وجہ سے ہے نہ ادراک نفسی کے اعتبار سے
اور اسبات کی دلیل کہ نفس ہی جزئیات کو ادراک کرتا ہے یہ ہے کہ تو ہی دیکھتا سنتا
اور معقولات کو جانتا ہے حالانکہ تو واحد شخص ہے اگر معقولات کے جاننے والا محسوسات
کے جاننے والے کے بغیر ہوتا تو تیری ذات دونوں کو محسوس نہ کر سکتی کیونکہ اگر دونو
چیزیں ادراک کرتیں تو یا تو وہ دونوں چیزیں ایک ہوتیں یا تیری ذات دو ہو جاتیں اگر کوئی اعتراض
کرے کہ آنکھ باصرہ اس چیز کے لئے آلہ ہے جسکو وہ ادراک کرتی ہے پھر آنکھ اس چیز کے
ادراک کو نفس تک پہنچا دیتی ہے اور نفس کو اُسکا شعور ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس
جزئیات کے ادراک میں حواس کا محتاج ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ نفس دیکھی ہوئی چیزوں کو
ایسا ہی ادراک کرتا ہے جیسا کہ آنکھ یا نہیں اور اگر ایسا ہی ادراک کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ نفس
کا ادراک آنکھ کے ادراک کے غیر ہے کیونکہ نفس کا ادراک صرف یہ ہے کہ عقلی صورت حاصل
ہوجائے اور آنکھ کا ادراک فقط مادی چیز کا محسوس کرنا اور اگر اسی حالت میں ویسا ادراک نہیں
کرتا بلکہ نفس کا ادراک آنکھ کے ادراک کے بعد ہے اور نفس وہی چیز جانتا ہے جسکو آنکھ ادراک
کرتی ہے تو یہاں بھی دو ادراک ہوئے یعنی نفس کا ادراک آنکھ کے ادراک سے ممتاز
و متغائر ہوا پس ثابت ہوا کہ نفس بذات خود جزئیات کا ادراک کرتا ہے پھر اسمیں بھی شک
نہیں کہ جبتک نفس کو اس جسم طبعی سے تعلق ہے یہ کام بھی ہوتا رہتا ہے اور جب نفس بدن
سے علیحدہ ہو جاتا ہے یا بدن سے مستغنی ہو جاتا ہے تو یہ کام نفس سے بلا واسطہ آلات ہوتا ہے

جیسا کہ علم باطن کے مشتاق اور صوفیائے باصفائے کشف اور مشاہدہ سے ادراک کرتے ہیں یا خواب میں عوام الناس بھی دیکھ لیتے ہیں۔ بعض آدمی خواب میں بولتے ہیں دیکھتے ہیں سنتے ہیں کہاتے پیتے ہیں حالانکہ خواب میں ظاہری حواس بالکل بیکار ہوتے ہیں نیز اسفار میں ایک اور جگہ لکہا ہے کہ مفہومات نوعیہ جب خارج میں موجود ہوتے ہیں اور خارجی شکلوں سے متشکل ہوتے ہیں تو انپر آثار بھی خارجیہ ہی مرتب ہوتے ہیں اور جب ذہن میں آتے ہیں تو عقلی شکلوں اور کلی صورتوں سے خاص ہو جاتے ہیں پہر اسوقت اپنی ذاتی مفہومات سے آراستہ ہوتے ہیں پہر اون کے ساتھ خارجی شکلوں کا کوئی تعلق نہیں رہتا۔ مثلاً انسان کے مفہوم سے اجمالی طور پر یہ معنے حاصل ہوتے ہیں کہ وہ ایک حیوان ہے لیکن ایسا حیوان نہیں کہ اسپر حیوانیت کے علامات تحیز نمو۔ اور حرکت بالفعل ذہن میں مترتب ہو سکیں بلکہ ایک ایسا مفہوم جو معنے حیوان پر متضمن ہو اور اسمیں علامات مذکورہ کا لحاظ نہو کیونکہ وجود ذہنی صرف ماہیت اشیاء کے حصول کا تقاضا کرتا ہے نہ اسکے افراد اور اقسام کا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ مادی اجسام اپنے تشخصات کے ساتھ ذہن میں نہیں جا سکتے حالانکہ ہم پہاڑوں۔ دریاؤں زمین آسمان اور ستاروں وغیرہ کو بطور جزوی ذہن میں لاتے ہیں پہر یہ خیال کہ یہ امور خیالی قوت میں حاصل ہوتے ہیں صحیح نہیں اسیطرح یہ خیال کہ ان امور کا محل وہ روح ہے جو کہ مقدم دماغ میں ہے درست نہیں کیونکہ اُسکی مقدار اور جسامت قلیل ہے اور کبیر کا صغیر میں سما جانا باطل ہے اگر یہ مان لیا جاوے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ مادی اجسام خیالی قوت میں موجود رہتے ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہے پس اصل حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام طاقتیں صرف نفس کے اُن صورتوں کے مشاہدہ کر لینے کے لیئے آلات ہیں اور اس جہان میں نفس کے واسطے بمنزلہ اسباب ہیں جن کی بدولت وہ ان افعال اور آثار کو طلب کرتا ہے مگر یہ بھی یاد رہے کہ یہ آلات نفس کے حق میں ایسے نہیں جیسے کہ دنیاوی کاریگروں (لوہاروں ترکہانوں) کے آلات اپنے کاریگروں کے واسطے کیونکہ یہاں باوجود کاریگر نہونیکے اُن کے اوزار مثلاً تبر۔ برمہ۔ آری وغیرہ کا وجود ہو سکتا ہے اور نفس کے آلات کی یہ بات نہیں کیونکہ جبتک قوت عقل نہو تبتک قوت باصرہ اور سامعہ کا وجود متصور نہیں ہو سکتا یعنے انسان میں اگر قوت عقلیہ سے قطع نظر کر لیجاوے

تو جسمانی حواس کا تصوّر نہیں ہو سکتا گویا ادراک حسی کا قوام خیالی ادراک کے ساتھ ہے اور ادراک
خیالی کی بنیاد ادراک عقلی کیساتھ قائم ہے اسیطرح نفس کا تصوّر بھی عقل کے ساتھ ہے
اور عقل کا وجود باری تعالےٰ کیساتھ ہے گویا ہر محسوس درحقیقت عقل ہی سے ادراک کیا جاتا ہے
لیکن اصطلاح میں اسکو حسی ادراک کہتے ہیں اور عقلی ادراک کی ضد مانتے ہیں اس تقریر سے
معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز درجہ بدرجہ اپنے اپنے کام میں دوسری چیز کی محتاج ہے
اسی طرح تمام کائنات اپنے اپنے احتیاج کے سلسلہ میں مقید ہیں سوائے ذات باری کے کہ وہ
قادر مطلق اپنے کام میں کسی اعتبار و جہت سے دوسرے کا محتاج نہیں اسکے بعد پھر صاحب اسفار
نے لکھا ہے کہ نفس کے مدرک جزئیات کے ہونیکے دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ
وہمی قوت بلا شبہ مادی نہیں ورنہ معانی جزئیہ مثلاً صداقت اور عداوت اپنے محل کے منقسم
ہونے سے منقسم ہو جاتے پھر یہ بات بھی اس امر پر دلیل ہے کہ خیال اور حافظہ جسمانی چیزیں
نہیں کیونکہ وہ صورتیں جنکو سوتے ہوئے خواب میں مشاہدہ کرتے ہیں یا خیال کرنے
والے خیال میں لاتے ہیں یہ سب وجودی امور ہیں اور محال ہے کہ اسکا محل بدن کا کوئی حصہ ہو
کیونکہ بدن اوضاع مخصوصہ اور مقادیر مشخصہ رکھتا ہے اور ان چیزوں کے اوضاع و اطوار
نہیں ہوتے ایک یہ بھی دلیل ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں منطبع نہیں ہو سکتی پس معلوم ہوا
کہ وہ صورتیں نفس کے سامنے کسی قسم کا وجود رکھتی ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں پھر
اس تقریر سے کہ جزئیات کے لئے ایک علیحدہ وجود ہوتا ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے
یہ اعتراض بھی رفع ہو جائے گا کہ اگر نفس ہی صور جزئیات کو ادراک کرتا ہے تو ہم پوچھتے
ہیں کہ وہ صورت جو نفس کے ساتھ قائم ہے اُسکا وجود ہے یا نہیں اور اگر نہیں تو اُس کے
لئے محل تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے اور اگر اُسکا وجود ہے تو وہ ضرور کوئی شخصی صورت
ہوگی جو خارج میں موجود ہو کیونکہ کلیات کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا اور جب وہ شخصی
صورت ہوگی تو نفس کلی کیساتھ اسکا قیام کیونکر ہوگا اسی طرح یہ دوسرا اعتراض بھی رفع
ہو جائیگا کہ صورت تو ایک عرض ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور اشخاص جزئیات
بذات خود مستقل جواہر ہیں تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ جواہر مستقلہ کی حقیقت ایک عرض ہو جو نفس

کے ساتھہ قایم ہے اور اگر مادی صورت کی شکل و مقدار جسم میں حلول ہونے کے باعث اُس کے کلی ہونے سے مانع ہے تو ایسا ہی نفس کا وحدت شخصیہ اور عرضیہ سے موصوف ہونا بھی اُسکے کلی ہونے سے مانع ہے اور اگر اسصورت کا کلی ہونا مطابقت کی وجہہ سے ہے تو یہ بھی کوئی بات نہیں کیونکہ جزئیات بھی ایکدوسرے کے مطابق ہوتی ہیں پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس اعتبار سے جزئیات بھی کلیات ہوں اگرچہ مقدار اور شکل کے لحاظ سے جزئیات ہی رہیں اسکا جواب پہلے دیا گیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کلیات کا مدار صرف عقلی وجود پر ہے لہذا تشخص عقلی یا التعین ذہنی اسکے منافی نہیں البتہ وجود مادی یا تشخص جسمانی جسکے لئے وضع خاص اور مقدار مقررہ لازمی ہے اسکے منافی ہوتا ہے اور عقلی صورت کے کلی یا مشترک فیہ ہونے کے لئے اس صورت کے تشخص کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک اور قسم کا وجود ہوتا ہے جس سے ہر ایک شئ کلی نوع اور جنس سے موصوف ہو سکتی ہے اور اسمیں بہت سے ایسے امور مشترک ہو سکتے ہیں جنپر خارج میں اوصاف صادق نہیں آتے اور یہ راز آسان طور پر اسطرح سمجھہ میں آسکتا ہے کہ کلام نفسی (جو دل ہی دل میں کیجاتی ہے) میں ذہنی آوازیں اور سُننے کی کیفیت موجود فی الخارج کی جنس سے نہیں ہوتیں کیونکہ اگر ذہنی اصوات اور کیفیات مسموع فی الخارج کی جنس سے ہوتیں تو وہ بھی ہوا سے قایم ہوتیں اور اُن کو ہر ایک شخص سُن سکتا ایسا ہی دوسرے محسوسات کا حال ہے کہ انکا علاوہ وجود حسی کے ایک اور وجود بھی ہوتا ہے جو نفس کے ساتھہ قایم ہوتا ہے اور اس وجود کا دایرہ بھی بڑا وسیع ہوتا ہے۔ مواقف میں لکھا ہے کہ عقلاء کے بعض گروہ کا خیال ہے کہ اشیائ کے دو وجود یعنی ذہنی اور خارجی نہیں ہوتے اور ذہن میں جو صورت قایم ہوتی ہے وہ معلوم کی ماہیت نہیں ہوتی تاکہ اشیاء کے دو وجود ماننے پڑیں بلکہ کلیہ صرف عقلی صورت کو عارض ہوتی ہے اور وہی صورتیں امور معلومہ کی تصویر اور مثال ہوتی ہیں جو ماہیت کے خلاف ہوتی ہیں گویا اس مذہب کے مطابق اشیاء کا ذہنی وجود حقیقی طور پر نہیں ہوتا بلکہ مجازی طور پر ہوتا ہے یعنی جب ہم یوں کہتے ہیں کہ آگ ذہن میں موجود ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اسکی تصویر اور ظل موجود ہے جسکو آگ کے ساتھہ ایک خاص نسبت ہے پس اس نسبت کی وجہ سے وہ آگ

ہی کا علم ہوتا ہے نہ کسی دوسری ماہیت کا گویا اس مذہب کے مطابق عقلی صورتیں کلیات میں داخل نہیں بلکہ کلی وہ امر ہے جو اس صورت سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ مذہب ضعیف ہے

بارھویں فصل

اس بیان میں کہ روح انسانی ایک ہے یا زیادہ۔ نیند اور موت کی حالت میں نفس کی کیا حالت ہوتی ہے؟ نیند اور موت میں امر جامع کیا ہے اور امر فارق کیا اور کیا وجہ ہے کہ نفس موت کو مکروہ سمجھتا ہے اور نیند کو محبوب۔

عز بن عبد السلام کا روح کے بارے میں یہ مذہب ہے کہ ہر ایک بدن میں دو روح ہوتے ہیں ایک کا نام روح یقظ (بیداری) ہے اسکا یہ کام ہے کہ جبتک وہ جسم میں ہوتا ہے انسان بیدار رہتا ہے اور جب نکل جاتا ہے تو انسان سو جاتا ہے اور خواب بھی یہی روح دیکھتا ہے اور دوسرے کا نام روح الحیات ہے یہ روح جبتک بدن میں ہوتا ہے انسان زندہ کہلاتا ہے۔ اور جب خارج میں ہوتا ہے تو انسان مردہ کہلاتا ہے یہ دونوں روح باطن انسان میں ہیں مگر ان کی جگہ کو خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا گویا وہ ایک بطن میں دو بچوں کی طرح رہتے ہیں یہی بات آیت ذیل اللہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا سے ثابت ہوتی ہے اسکے معنے یوں کرتا ہے کہ موت کے وقت تو دونوں کو قبض کر لیتا ہے اور کسی کو واپس نہیں کرتا لیکن تا انقضائے مدت موت یوں ہوتا رہتا ہے کہ روح حیات تو برابر بدن میں رہتا ہے اور روح یقظ ہر روز بوقت نیند نکل جاتا ہے اور پھر بوقت بیداری واپس آ جاتا ہے مرنے تک یہی سلسلہ جاری رہتا ہے اور اللہ تمام نفسوں کو اپنے وقت مقررہ پر روک لیتا ہے ابن حبیب مالکی کا بھی یہی مذہب ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان کے اندر دو چیزیں ہیں روح اور نفس روح سے اسکی مراد روح الحیات ہے اور نفس سے روح یقظ اس آخری روح کے دو ہاتھ دو پاؤں اور دو آنکھیں ہیں یہی روح رنج و راحت کو محسوس کرتا ہے اور نیند کی حالت میں غائب ہو جاتا ہے باہر نکلکر سیر کرتا خواب دیکھتا ہے اور جبتک لوٹ نہ آئے بدن کسی چیز کو محسوس نہیں کرتا

اور اگر اُسی غائب ہونے کی حالت میں خدا اوسکو روک لے تو روح حیات بھی اوس کے پیچھے جا کر اُس
سے مل جاتا ہے پھر دونوں ایک ہو جاتے ہیں روح حیات کے چلے جانے سے جسم مُردوں میں
شمار ہونے لگتا ہے اور اس حالت میں جبکہ روح اور نفس کے درمیان ظاہری مفارقت ہوتی ہے
اوس وقت ان دونوں میں ایک خیالی اور وہمی رسی کی طرح اتصال شعاعی ہوتا ہے نفس خواب دیکھتا
پھرتا ہے پھر جب جسم حرکت میں آنے لگتا ہے تو نفس فوراً اس کی طرف رجوع کرتا ہے اور اپنی
دیکھی ہوئی چیزوں کو دل کے سامنے حاضر کر دیتا ہے اسلئے خواب دیکھنے والا صبح کو اپنے
خواب کا سارا ماجرا بیان کر سکتا ہے۔ مقاتل کا بھی یہی قول ہے کہ انسان میں روح اور نفس
دو چیزیں ہیں جب انسان سو جاتا ہے تو اسکا نفس عاقلہ باہر چلا جاتا ہے لیکن بدن کو بالکل
نہیں چھوڑتا بلکہ نفس اور روح کے درمیان اتصال شعاعی قائم رہتا ہے اور اسی نفس سے
خواب دیکھتا ہے لیکن روح حیات جسم میں موجود رہتا ہے اسی کی بدولت انسان کروٹیں بدلتا
اور سانس لیتا ہے اور انسان جب حرکت کرنے لگتا ہے تو چشم زدن میں لوٹ آتا ہے۔
ابن عباس سے روایت ہے کہ انسان میں نفس بھی ہے اور روح بھی ان دونوں کے درمیان
شعاع آفتاب کیطرح اتصال ہے نفس کی وساطت سے تو انسان عقل و تمیز رکھتا ہے اور روح
سے زندگی قائم رہتی ہے لیکن موت کے وقت دونوں جسم سے جدا ہو جاتے ہیں اور نیند کے
وقت صرف نفس لقانی نے جواہر کبیر کی شرح میں لکھا ہے کہ آیت مذکور مضمون بالا پر دلالت
نہیں کرتی کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ توفی سے روح کا بدن سے قطع تعلق کرنا اور بدن میں
تصرف اور تدبیر نہ کرنا مراد ہو۔ یہ قطع تعلق اگر ظاہر اور باطن دونوں میں ہوگا تو موت کی حالت
ہوگی اور اگر صرف ظاہر میں ہوگا تو نیند ہوگی پس اس حالت میں روح کی تقسیم روح مُردہ
اور روح سونے والے کیطرف ہوگی نہ روح حیات اور روح تیقظ کیطرف یعنے آیت میں دو
مختلف قسم کے روح مراد ہیں نہ ایک ہی قسم کے دو روح اور ابن عباس کی روایت پایۂ ثبوت
کو نہیں پہنچتی۔ لیکن جمہور علماء کا یہ خیال ہے کہ نفس و روح ایک ہی چیز ہے اور بدن میں
بھی صرف ایک ہی نفس ہے جسکو روح کہتے ہیں اور فخر رازی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے
کہ نفس انسانی ایک روشن و روحانی جوہر ہے اسی کو حیات بھی کہتے ہیں موت کے وقت اسکا

روشنی کا تعلق بدن کے ظاہر و باطن سے منقطع ہوجاتا ہے اور نیند کی حالت میں اسکا صرف ظاہری تعلق قطع ہوتا ہے نہ باطنی اس سے معلوم ہوا کہ نیند و موت ایک ہی جنس سے ہیں فرق یہ ہے کہ موت میں پوری جُدائی ہوتی ہے اور نیند میں ناقص پس اس سے ثابت ہوا کہ قادر مطلق نے جوہر نفس کو بدن کے ساتھ تین طرح سے متعلق کیا ہے ایک تو یہ کہ نفس کی روشنی جسم کے تمام اعضاء ظاہری و باطنی پر پڑے اسی کا نام حالت بیداری ہے دوم یہ کہ صرف اعضا ظاہری پر پڑے نہ باطنی پر اور یہ نیند کی حالت ہے سوم وہ حالت جبکہ نفس کی روشنی ظاہر و باطن سے بالکل اُٹھ جاوے اور یہی موت ہے پس موت اور نوم نوعیت کے اعتبار سے مشترک ہیں مگر حیثیت خواص ایکدوسرے سے جدا اور اس قسم کا انتظام سوائے اللہ تعالے کے نہیں ہوسکتا چنانچہ آئت ذیل اِنَّ فِیْ ذَالِکَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ میں اسی مضمون کیطرف اشارہ ہے اور یہ نفس کا کبھی مطمئنہ (تسلّی یافتہ) ہونا اور کبھی لوّامہ (ملامت کرنیوالا) اور کبھی امّارہ (سرکش) کے نام سے موسوم ہونا اسکی صفات اور اوصاف کے لحاظ سے ہے جیسا کہ آئت وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا سے ثابت ہوتا ہے کہ نفس کو افعال بد کے اعتبار سے فاجر اور افعال حمیدہ کے لحاظ سے متقی کہہ سکتے ہیں اب یہ بات کہ نفس موت کو پسند نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ کی زندگی چاہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالے نے تو ہر ایک چیز کو ایسا بنایا ہے کہ اسکو آخر کار اپنے مبدء اور منبع کیطرف لوٹنا پڑتا ہے یہی نفس کا حال ہے کہ اوسکو بھی اپنے مالک کی طرف جہاں سے وہ آیا ہے لوٹنا چاہیئے پھر یہ بدن اسکو اس لیئے دیا گیا ہے کہ اسکو سواری بناکر اسکے ذریعے اپنے کمالات کو پورا کرتا ہوا اپنے اصلی مبدء کیطرف بعد از موت رجوع کرے مگر اس کے اندر طبعی خاصہ ہے کہ وہ وجود و بقا کو پسند کرتا ہے اور عدم و فنا کو نفرت کرتا ہے پس اسی تقاضائے طبعی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی ہے اسلیئے اپنی طبعی خاصیت کے لحاظ سے اسکو موت بُری معلوم ہوتی ہے حالانکہ اس وجود فانی سے منتقل ہونا اسکے لیئے عالم باقی میں زندگانی کا باعث ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ جبکہ اس عالم فانی

۱؎ ایسی باریکیوں کو عقلمند صاحب تدبر اور تفکر ہی سمجھتے ہیں ❊

۲؎ بالتحقیق نفس کو اسکی برائیاں اور خوبیاں سمجھا دی گئی ہیں ❊

سے منتقل ہونا نفس کے حق میں حیات جاودانی کا باعث ہے اور اسکی طبعیت بھی اس جہان سے عالم آخرت کیطرف متوجہ ہونا چاہتی ہے علاوہ ازیں نفس کی ذاتی جوہریت بھی قرب الٰہی کا تقاضا کرتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ موت سے ڈرتا اور کراہت کرتا ہے حالانکہ وہ قیدخانہ سے چھوٹتا اور بوجھ سے ہلکا ہوتا ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ نفس کی پہلی حالت یہی بدنی حالت ہے اور اس حالت کا جبتک کہ نفوس ابدان سے متصل ہوتے ہیں نفوس پر غلبہ رہتا ہے اسلیئے جملہ طبعی احکام غالب ہوتے ہیں اور تمام جسمانی آثار و بدنی افعال اس پر اثر ڈالتے ہیں اسلیئے نفس کسی ضرب شدید یا آگ سے جلنے کے وقت تکلیف محسوس کرتا ہے پھر اسکی یہ حالت باعتبار جوہر حسی اور طبعی کے ہوتی ہے نہ بلحاظ جوہر نطقی اور ذاتی کے اسیطرح نفس کا اس طبعی حالت میں موت سے ڈرنا یا کراہت کرنا خاصہ طبعی اور حصہ جسمانی کے لحاظ سے ہے نہ حصہ ذاتی اور روحانی کے اعتبار سے پھر یہ کراہت بھی مختلف ہوتی ہے یعنے جو شخص شہوات نفسانی میں زیادہ مستغرق ہوتا ہے اسکو بدن کا چھوڑنا بہ نسبت اور شخص کے جو خواہشات کا زیادہ مطیع نہیں مشکل معلوم ہوتا ہے علاوہ ازیں نفس موت کو اسی حالت میں مکروہ سمجھتا ہے جبکہ یہ موت اسپر ناگہانی اور قبل از وقت وارد ہو لیکن موت طبعی کے وقت جو عمر طبعی ہو چکنے اور طبعی قوتوں کے کمزور ہو جانے اور بڑھاپے کیوقت ہوتی ہے اس موت کو ہرگز مکروہ نہیں سمجھتا بلکہ عقلمند اور مومن کامل تو دنیاوی موت کی خواہش کرتا اور دیدار الٰہی کا مشتاق ہوتا ہے اور دنیا کی صحبت سے متنفر ہوتا ہے کیونکہ عقلمند جاہلوں کی صحبت سے ایسا ہی بھاگتا ہے جیسا کہ زندہ مردے سے ڈرتا ہے گویا موت کی خواہش تو علت فاعلی کے اعتبار سے ہے اور موت کی خواہش علت غائی کی وجہ سے اور وہ یہ ہے کہ نفس اپنے بدن کی جو اسکو آخرت کے راستے میں سواری کا کام دیتا ہے حفاظت کرتا اور آفات سے بچاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے اپنے عملی اور علمی کمالات حاصل کر سکے۔

تیسرا باب

روح کی تیسری حالت کے بیان میں جو موت کے بعد قیامت کے دن تک ہوتی ہے اسمیں تین فصلیں ہیں پہلی فصل اس موت کے بیان میں جس سے یہ حالت ہوتی ہے دوسری فصل

برزخ اور اُسکی کیفیت نیز ارواح کے وہاں رہنے کی حالات میں۔ تیسری فصل قبر کے عذاب و ثواب اور برزخ و راحت کے بیان میں نیز اُس کے منکر کی تردید میں ٭

اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کو اُس کے حصول کمالات کے واسطے بدن سے متعلق کیا گیا ہے تاکہ نفس ان کمالات کو جو حسی قوتوں اور جسمانی آلات کی مدد سے حاصل ہو سکتے ہیں علمی اور عملی طور پر حاصل کرے پس جب حالت کمال تک پہنچ جاتی ہے تو نفس اس سے عبور کر کے دوسری منزل میں قدم رکھتا ہے جو اُسکے مبدا کے قریب ہوتی ہے اور اسی تیسری حالت میں اپنی ذاتی تقویت میں مصروف ہوتا ہے گویا وہ تیسری حالت میں ولادت کا لباس پہنکر پھر چوتھی منزل طے کرنے کی تیاری کرنے لگتا ہے اور یہ بات اوپر گذر چکی ہے کہ نفس انسانی اپنی جسمانی حالت کے اعتبار سے اس دنیا میں ایسا ہوتا ہے جیسا جنین (بچہ شکم) اپنی ماں کے پیٹ میں پھر وہ نفس اس حالت میں درجہ بدرجہ بڑھتا ہے جسطرح کہ جنین اپنی ماں کے پیٹ میں بڑھتا ہے پس بدن انسانی کے تمام حالات جو جنین سے موت تک وقوع میں آتے ہیں وہ الٹے طور پر قوت وضعف میں انسانی حالات کے تابع ہیں یعنی نفس میں جسقدر طاقت آجاتی ہے وہ درجہ کمال حاصل کرتا جاتا ہے اور اسی قدر بدن میں ضعف و کمزوری لاحق ہو جاتی ہے یہانتک کہ نفس اپنے درجہ کمال کو پہنچکر قائم بالذّات ہو جاتا ہے پس اسوقت نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ پھر اُسکو بدن کی ضرورت نہیں رہتی اسلئے بدن کی تدبیر سے فارغ ہو جاتا ہے پھر اسکا سفر اللہ تعالیٰ کیطرف شروع ہو جاتا ہے اسی کا نام موت ہے گویا موت کے یہ معنے ہیں کہ نفس دنیا کے قیدخانہ سے رہائی پاکر آخرت کے بے انتہا وسیع میدان میں قدم رکھتا ہے اور یہ وہ انسان کی روحانی حیات ہے جو اس دنیاوی اور بدنی حیات سے اعلےٰ اور اشرف ہے پھر جب موت کے وارد ہونے سے نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے تو اُسکی روحانی حیثیت اور ملکوتی جہت آخرت کیطرف قوی ہو جاتی ہے اور اُس کی حواس باطنی اُمور اخرویہ کے ادراک میں زیادہ تیز اور چالاک ہو جاتے ہیں یہانتک کہ اُخروی حالات اور کیفیات کو حسی طور پر محسوس کرتا ہے ؛

علماء اور حکماء کا موت کی کیفیت میں اختلاف ہے امام اشعری کا یہ مذہب ہے کہ موت ایک

وجودی حالت کا نام ہے اسکے ثبوت میں خلق الموت والحیات کو دلیل لایا ہے کیونکہ خلق
کے معنے ہیں عدم سے وجود میں لانا اسلئے موت بھی امر وجودی ہوا نہ عدمی مگر زمخشری وغیرہ
محققین کا قول ہے کہ موت کے معنے ہیں ایسی چیز کا زندہ نرہنا جو حیات کے قابل ہو امام اشعری
کی دلیل کا یہ جواب ہے کہ خلق کے معنے ہیں کسی چیز کا خاص شکل و ہیئت سے اندازہ کرنا نہ کہ
عدم سے وجود میں لانا اور اگر یہ بات بھی تسلیم کیجائے کہ آیت مذکور میں خلق موت کے وہی معنی ہیں
جو اشعری نے لئے ہیں تو بھی خلق موت سے مراد اسکے اسباب کی ایجاد ہے نہ خود موت کی پیدائش
مگر بعض کا یہ قول ہے کہ یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں +
بعض کا یہ خیال ہے کہ موت حالت وجودی کی صورت میں ایک عرض ہے جو بدن میں عارض ہوتی
ہے۔ بعض احادیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالے نے موت کو ایک دنبہ کی صورت میں پیدا
کیا ہے جس چیز کے پاس سے گذرتا ہے وہ چیز اس کی ہوا کو محسوس کر کے مر جاتی ہے اور
حیات کو گھوڑے کی شکل میں پیدا کیا ہے جسکے پاس سے وہ گذرتا ہے اوس کو پامال کرتا ہے
اور وہ چیز اوس کی ہوا کو محسوس کر کے زندہ ہو جاتی ہے اور وہ وہی صورت تھی جس کو
سامری نے گھوڑے کے نشان سے لیا تھا اور وہ بچھڑے کی صورت میں ڈالکر اس کو زندہ کر دیا
تھا جو بچھڑے کی طرح آواز کرتا تھا مگر جو لوگ موت کو عدمی کہتے ہیں اُن کے نزدیک بھی
عدم سے عدم محض اور فنا مطلق مراد نہیں بلکہ عدم اضافی و اعتباری مراد ہے یعنی بدن سے
روح کا تعلق منقطع ہونا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اب یہ بات کہ روح کے قبض
ہونیکی کیا کیفیت ہے تو اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہر ایک روح کے قبض کرنیوالا ایک فرشتہ ہے
جسے عزرائیل کہتے ہیں عربی میں اس کے معنے عبد الجبار ہیں یہ مضمون آیت ذیل یتوفاکم [1]
ملک الموت الذی وکل بکم سے لیا گیا ہے نیز اس آیت یا اس دوسری آیت اللہ [2]
یتوفی الانفس حین موتہا اور حتی اذا جاء احدکم الموت توفتہ رسلنا [3]
میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قابض حقیقی تو اللہ تعالی ہی ہے البتہ بطور مجاز یہ فعل ملائکہ

---

[1] تمہیں کو وہ فرشتہ فوت کرتا ہے جو تم پر مقرر ہے [2] ہر ایک نفس کی موت کے وقت اللہ اسکو
فوت کرتا ہے۔ [3] جس وقت اون کی اجل آجاتی تھے تو ہمارے فرشتے اسکو فوت کر لیتے ہیں +

کیطرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ ملائکہ اللہ تعالےٰ کے واسطے وسائط کا کام دیتے ہیں پھر عزرائیل کے ساتھ دوسرے فرشتے بھی مددگار ہوتے ہیں جو روح کو بدن کے اجزاء سے نکال لیتے ہیں پھر اسمیں بھی اختلاف ہے کہ روح کو فرشتہ بذات خود قبض کرتا ہے یا اللہ تعالےٰ۔ تعالیٰ کا قول ہے کہ احتمال تو دونوں ہیں مگر اظہر ثانی ہے اور حق بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ارواح کو بھی قبض کرتا ہے بلکہ دریا کے شہیدوں کو بھی وہی قبض کرتا ہے چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ دریا میں ڈوب کر مرنے والے شہیدوں کی ارواح اللہ تعالیٰ خود قبض فرماتا ہے اونکی بزرگی کی وجہ سے ان کو فرشتوں کے حوالے نہیں کرتے اس حدیث کو ابن عباس سے بذریعہ ضحاک روایت کیا گیا ہے لیکن اسکی سند منقطع اور راوی ضعیف ہے عمر بن عبدالعزیز نے ایکدفعہ اپنے خطبہ میں فرمایا کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ ملک الموت ہر ایکدن ہر ایک شخص کے چہرے پر ۳۶۶ دفعہ دیکھتا ہے اسکا سر آسمان میں ہے اور دونوں پاؤں زمین میں ساری دنیا اُس کے ہاتھ میں ایسی ہے جیسے کھانا کھانے والے کے ہاتھ میں وہ پیالہ جسمیں وہ کھاتا ہے اُسکے مددگار ایسے زبردست ہیں کہ اگر خدا ان کو زمین و آسمان نگلنے کا حکم دے تو ایک لقمہ میں چٹ کر جائیں اُس سے دوسرے فرشتے اس طرح ڈرتے ہیں جیسے انسان درندے سے۔ جب وہ حاملین عرش کے قریب جاتا ہے تو وہ ڈر کے مارے بال سے بھی زیادہ لاغر ہو جاتے ہیں اور ملک الموت انسان کی روح کو بدن کے تمام اعضا سے نکالتا ہے اور جب روح ایک بند سے نکل کر دوسرے بند تک پہنچتی ہے تو اُس کو سینکڑوں تلواروں کے زخم سے بھی زیادہ تکلیف پہنچتی ہے نیز حدیث میں ہے کہ موت کی ادنیٰ تکلیف سو تلواروں کے زخم کے برابر ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ اگر موت کی بال برابر تکلیف کو زمین و آسمان پر رکھا جاوے تو وہ پگھل جاویں مگر یہ سب تکلیف کفار کیلئے ہے نہ کہ مومنوں کے کیلئے +

حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب ملک الموت مومن کی روح قبض کرتا ہے تو اُس کو سفید ریشم اور خوشبودار مشک میں رکھ لیتا ہے اور جب کافروں کی روح قبض کرتا ہے تو اسکو سیاہ کپڑے میں لپیٹ کر آگ کے برتن میں رکھ لیتا ہے جس سے مردار سے بھی زیادہ بدبو

آتی ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ جب مومن کی موت نزدیک آتی ہے تو اُسپر چار فرشتے نازل ہوتے ہیں ایک فرشتہ اُس کے دائیں قدم سے روح کو کھینچتا ہے دوسرا بائیں قدم سے تیسرا بائیں ہاتھ سے چوتھا دائیں ہاتھ سے اور وہ روح کو پوریوں سے یہی نکالتے ہیں ایک اور حدیث میں ہے کہ ملک الموت مومن کے پاس آتا ہے اور اُس کے سر کے نزدیک بیٹھکر کہتا ہے اے نفس مطمئنہ خدا کی معرفت اور رضامندی کی طرف چل پھر وہ نکلتا اور جاری ہوتا ہے جسطرح کہ بارش کے قطرے گرتے ہیں پھر جنت کے سپید چہروں والے فرشتے اُترتے ہیں اُن کے ساتھ جنت کا کفن اور خوشبو لی ہوتی ہے پس وہ اُس کو لے جاتے ہیں اور اُس سے نہایت عمدہ خوشبو کی لپٹیں آتی ہیں پھر اُسکو لے کر اوپر چڑھتے ہیں جب زمین و آسمان کے درمیانی گروہوں کے پاس سے گذرتے ہیں تو وہ پوچھتے ہیں کہ یہ کیسا نیک روح ہے فرشتے اُسکو اچھے نام سے پکارتے ہیں یہانتک کہ پہلے آسمان کے دروازوں تک پہنچ جاتے ہیں پھر اس کے لئے دروازے کھولے جاتے ہیں اور ہر آسمان کے مقرب فرشتے اُس کے ساتھ جاتے ہیں یہانتک کہ ساتویں آسمان تک پہنچ جاتے ہیں پھر حکم ہوتا ہے کہ اُسکا اعمالنامہ علیین میں لکھ لو پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اُسکو زمین پر لیجاؤ کیونکہ مینے وعدہ کیا ہے کہ میں تم کو زمین ہی سے پیدا کروں گا اسی میں دوبارہ رکھوں گا پھر اسی سے نکالوں گا پس وہ زمین پر لایا جاتا ہے اور اسی جسم میں ڈال دیا جاتا ہے پھر اُس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے اور وہ پورا جواب دیتا ہے پھر آسمان سے آواز آتی ہے کہ میرا بندہ سچ کہتا ہے پس اُسکو جنت کا لباس پہنا دو اور اُسکو اُسکی جگہ جنت میں دکھلا دو پھر اوس کی جگہ فراخ ہو جاتی ہے اور اس کے اعمال ایک خوبصورت اور خوشبودار کپڑے والے شخص کی شکل میں ظاہر ہوکر کہتے ہیں کہ تجھے خوشخبری ہو کہ خدا تجھ سے راضی ہے تیرے لئے جنت کی نعمتیں ہیں یہ وہ دن ہے جسکا تجھ سے وعدہ کیا گیا تھا اور میں تیرا عمل صالح ہوں تو بیشک نیک کاموں میں جلدی کرنے والا اور بُرے کاموں سے دُور رہنے والا تھا فاجر کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ فرشتہ اُس کے سر کے پاس آکر کہتا ہے کہ اے خبیث نفس نکل کہ تو اللہ تعالیٰ کے غضب میں گرفتار ہے

پھر سیاہ چہروں والے فرشتے اُترتے ہیں اور ان کے پاس آگ کے گرز ہوتے ہیں جب ملک الموت روح قبض کر لیتا ہے تو دوسرے فرشتے فوراً اوس کو لے لیتے ہیں اور اُس سے مردار کی سی بدبو آتی ہے اور جب اوسے لیکر اوپر چڑھتے ہیں تو زمین و آسمان کے درمیانی فرشتے پوچھتے ہیں کہ کیسی خبیث روح ہے پھر فرشتے اسکا برا نام لے کر پکارتے ہیں یہانتک کہ پہلے آسمان تک پہنچتے ہیں مگر اُس کے لئے دروازے نہیں کھلتے۔

ایک روایت میں یوں ہے کہ اسکو زمین و آسمان کے فرشتے لعنت کرتے ہیں پھر خدا حکم دیتا ہے کہ اسکو زمین پر لیجاؤ پس اسکو زمین پر پھینک دیتے ہیں کیونکہ جو اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے گویا وہ آسمان سے گرتا ہے پھر وہ زمین کیطرف واپس کیا جاتا ہے پھر اوس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں اور اسکو سخت جھڑکی دیکر پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا پھر اوس کی قبر تنگ ہو جاتی ہے یہانتک کہ اوسکی پسلیاں ٹوٹنے لگتی ہیں اور اس کے اعمال ایک بدشکل اور بدبودار کپڑے والے شخص کی صورت میں ظاہر ہو کر کہتے ہیں کہ تو اللہ کے غضب میں پھنس گیا میں تیرا برا و خبیث عمل ہوں۔ بخدا کہ تو عبادت خدا میں کاہل اور اُسکی نافرمانی میں چالاک تھا لیس وہ اُس کے روح کو قبض کرتا ہے دراں حالیکہ اُس کے ہاتھ میں لوہے کی ایک بھاری گرز ہوتی ہے کہ اگر اُس کو دونوں جہان کے لوگ اٹھانا چاہیں تو نہ اٹھا سکیں اور اگر وہ پہاڑ پر ماری جاوے تو پہاڑ پاش پاش ہو جائے پس وہ فرشتہ اوسکو اُس گرز سے مارتا ہے جسکی آواز کو سوائے جن اور انسان کے باقی تمام مخلوقات سنتی ہے پھر اوس میں دوبارہ روح ڈالی جاتی ہے اور گرز چلائی جاتی ہے اور اسکو ریزہ ریزہ کیا جاتا ہے پھر کہا جاتا ہے کہ اسکا بچھونا آگ کا کردو اور اس کے واسطے دوزخ کا دروازہ کھولدو اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ اعمال تو اعراض میں سے ہیں انکا نیک و بد یا خوبصورت و بدصورت اجسام کی شکل میں آجانا کیونکر ممکن ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ وہ تصویر حسی نہیں ہو بلکہ اعمال کی تمثیل شکل اور مجسم جسم ہوتی ہے علاوہ ازیں اگر حسی ہی فرض کر لیا جاوے تو بھی خدا کے آگے محال نہیں کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے وہ اعراض کو اجسام کی صورت پہنا سکتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے

کہ موت دنبہ کی شکل میں ذبح کیجاوے گی امام جلال الدین نے کسی سالہ میں لکھا ہے کہ تمام اشیاء یعنی جواہر و اعراض اللہ کے علم میں اجسام کی صورتوں پر ہیں نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ روح بھی ایک جسم ہے جو بدن سے چپٹا ہوا ہے کھینچا اور نکالا جاتا ہے کفن میں لٹایا اور آسمان پر لیجایا جاتا ہے نہ مرتا ہے نہ فنا ہوتا ہے اُسکے دو ہاتھ اور دو آنکھیں خوشبودار اور بدبودار بھی ہوتا ہے اور یہ جملہ صفات اجسام کی ہیں نہ کہ اعراض کی +

فائدہ

ایک روایت میں آیا ہے کہ پہلے ملک الموت بغیر الم اور درد کے قبض کیا کرتا تھا مگر لوگ اُس کو بُرا بھلا کہتے تب اسلئے اُس نے خدا کے سامنے اس بات کی شکایت کی۔ حکم ہوا کہ روح کو درد اور تکلیف سے قبض کرتا کہ میت درد کے باعث سب وشتم سے باز رہے یہ بھی روایت ہو کہ پہلے ملک الموت ارواح کو کھلم کھلا قبض کیا کرتا تھا یہانتک کہ ایکدفعہ موسی علیہ السلام نے اوسکو طمانچہ مارا۔ اسکے بعد وہ قاعدہ بھی منسوخ ہو گیا۔ اس کو ثعلبی نے اپنی کبیر میں ذکر کیا ہے :

دوسری فصل

اس اختلاف میں کہ بدن کی فنا سے روح بھی فنا ہو جاتا ہے یا باقی رہتا ہے اور بدن کی جدائی کے بعد اس کی کیا حالت ہوتی ہے اور اس بیان میں قبر کے سوال کی کیا کیفیت ہوتی ہے آیا عربی میں ہوتا ہے یا غیر عربی میں آیا یہ سوال کافر و مومن سب کے واسطے ہو یا کسی کیو سطے خاص ہو نیز قبر کی نعمتیں اور عذاب کی کیا کیفیت ہوتی ہے :

ابن قتیبہ سے روایت ہے کہ اس میں اختلاف ہو کہ روح بھی بدن کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے یا موت صرف بدن پر وارد ہوتی ہے مگر ٹھیک یہ بات ہے کہ جو شخص روح کے فنا کا قایل ہو اگر اس کی مراد روح کے فنا سے صرف ذائقہ موت کا ہے جیسا کہ (کل نفس ذائقۃ الموت) سے معلوم ہوتا ہے تو اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اور اس معنے کے اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ روح بدن کی مفارقت سے تکلیف محسوس کرتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بالکل فنا ہو جاتا ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں کیونکہ اسکی بقا بالاجماع ثابت ہو میں کہتا ہوں کہ اجماع کے راویوں میں سے

یہ کتاب مع حاشیہ بنام بدور السافرہ کتب خانہ اسلامیہ امرتسر سے مل سکتی ہے +

ایک لقانی ہی ہے جو کہتا ہے کہ اختلاف صرف نفخ صور کے وقت کا ہے کہ بعض کے نزدیک
اسوقت فنا ہو جائے گا اور بعض کے نزدیک اسوقت بھی فنا نہو گا لیکن نفخ کے پہلے اور
پیچھے اسکے بقا میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ بدن کے فنا سے روح کا فنا لازمی نہیں وجہ
یہ ہے کہ روح خواہ مجرد ہو خواہ مادی اسکی ماہیت کو بدن کی ماہیت سے کچھ تعلق نہیں روح
صرف بدن کیلئے مدبر اور منتظم ہے اور اس تعلق سے بدن کی فنا روح کی ذات پر کچھ اثر
نہیں ڈال سکتی۔ اگرچہ لقانی کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ موت کے بعد کی حالت میں روح
کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں مگر امام غزالی کی کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس
حالت میں بھی اختلاف ہے ایک جگہ امام غزالی نے لکھا ہے کہ ان لوگوں کا قول باطل ہے
جو کہتے ہیں کہ قبر میں یا قیامت کے روز روح کا اعادہ بدن کیطرف محال ہے کیونکہ روح بغیر
اس جسم کثیف کے نہیں رہ سکتا وجہ بطلان کی یہ ہے کہ روح کا قیام بدن کے بغیر مشکل نہیں
بلکہ مشکل تو یہ ہے کہ اسکا تعلق بدن کیساتھ کسطرح ہو جاتا ہے حالانکہ وہ بدن میں حلول
نہیں ہوتا کیونکہ وہ عرض نہیں جو جوہر سے قایم ہو جائے بلکہ وہ تو خود جوہر قایم بالذات ہے
اپنی ذات اور اپنے خالق کو جانتا ہے اور ان حقائق اور معارف میں کسی امر محسوس کا محتاج نہیں
بلکہ تعلق بدن کے وقت بھی اسبات پر قادر ہے کہ اپنی ذات کو تمام محسوسات سے غافل کر سکے
اور صرف اپنی ذات اور اپنے خالق کی ذات کو پہچانتا رہے چنانچہ صوفیائے کرام ہمیشہ یاد حق
میں مستغرق رہنے سے اس حال تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان کے ذہن سے سوائے یاد اللہ تعالیٰ
کے اور سب چیزیں محو ہو جاتی ہیں بسا اوقات انکو اپنے نفس کی بھی خبر نہیں رہتی اور
وہ ایسی حالت میں کسی امر محسوس یا معقول کو بجز ذات حق کے نہیں بلکہ کوئی وقت ان پر ایسا
بھی آجاتا ہے کہ حق کے شعور کو بھی نہیں جانتے کیونکہ حق کے شعور کو جاننا بھی حق سے
ایک گونہ غفلت ہے اسواسطے وہ ایسے محو ہوتے ہیں کہ وہ صرف حق ہی کو جانتے ہیں پس
جو چیز ایسی مجرد ہو وہ بدن کی کیونکر محتاج ہو سکتی ہے۔ اور اسکو ایسے جسم کی کیا ضرورت
ہے جو حواس سے مرکب ہو اور صرف محسوسات کو دیکھتا ہے پس جو شخص روح کی حقیقت
سمجھتا اور اسکو قایم بالذات جانتا ہے اوسکو اس بدن سے جدا ہو جانا کچھ مشکل معلوم نہیں ہوتا

بلکہ اسکو روح کا بدن سے متصل ہونا عجیب معلوم ہوتا ہے جبتک اُس شخص کو یہ نہ معلوم ہو جاے کہ اتصال کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدن اوس کے تصرف کو قبول کر لیتا ہے اور روح کی تاثیر سے متاثر ہوتا ہے اُسکے ہلانے سے ہلتا اور اُس کے اشارے سے کام کرتا ہے انگلیاں ارادے کے ماتحت کام کرتی ہیں باوجودیکہ ارادہ انگلی میں نہیں ہوتا جس طرح انگلی ارادہ کے تابع ہے ایسے ہی نفس اگرچہ بدن میں نہیں ہے تاہم جسم روح کے تابع ہے اور اسکے حکم کا مطیع اور فرمانبردار ہے گویا روح اور جسم میں صرف تسخیر کا علاقہ ہے اور اس تسخیر کا عند العقل حادث یا زائل ہونا اور پھر عود کرنا جائز ہے اور اسحالت میں اس کے تصدیق اور اعادہ کی تصدیق واجب ہے پس جب امام غزالی کی تقریر سے ثابت ہوا کہ نفخ صور کے بعد بھی اختلاف ہے اور ابن قیم اور لقانی نے باقی صورتوں میں اتفاق ظاہر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ابن قیم اور لقانی اس شخص کے قول کو معتبر نہیں سمجھتے جو روح کا بدن کے ساتھ فنا ہونیکا قائل ہے پھر لقانی فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ کیا روح نفخ صور کے وقت بھی فنا ہوگا یا نہیں ایک جماعت نے آیات ذیل کل من علیہا فان (زمین کی ہر ایک چیز فنا ہونیوالی ہے) کل شیء ھالک الا وجہہ (سوائے ذات باری کے ہر ایک چیز فنا ہونیوالی ہے) فنفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض (جب صور پھونکا جاویگا تو زمین و آسمان کی تمام مخلوقات بیہوش ہو جاویگی) سے ثابت کیا ہے کہ روح بھی نفخ صور کے وقت فنا ہو جاوے گی مگر قاضی و تبکی و فاکہانی کا یہ قول ہے کہ روح فنا نہوگی بلا حسب ارشاد جل جلالہ الا ما شاء اللہ وہ اس قاعدے سے مستثنی ہے علاوہ ازیں اکثر نصوص قرآنی و حدیث نبوی سے ثابت ہوتا ہے کہ روح فنا بدن کے بعد باقی رہتا ہے لہذا قبر میں سوال و جواب ہوتا ہے چنانچہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ جب کوئی مرجاتا ہے تو اس کو اسکی جگہ دکھائی جاتی ہے اگر جنتی ہوتا ہے تو جنت اور اگر دوزخی ہوتا ہے تو دوزخ دکھایا جاتا ہے پھر کہا جاتا ہے کہ یہ تیرا مکان ہے پس یوم الحشر تک یہی کیفیت رہتی ہے حدیث ابن عباس میں آیا ہے کہ سات چیزیں نفخ صور کے وقت فنا نہونگی لوح۔ قلم۔ عرش۔ کرسی۔ جنت۔ دوزخ۔ اور ارواح پھر ابن عباس نے ان

آیات کا جواب جنسے اون کی فنا ثابت ہوتی ہے یہ دیا ہے کہ آیت کل من علیہا فان
عام ہے اور قول الا ماشاء اللہ روح کی خصوصیت ظاہر کرتا ہے نیز آثار صحیحہ سے بھی
ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں فنا ہونے سے مستثنیٰ ہیں ان میں سے ایک روح بھی ہے
یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آیت میں نہ کوئی استثنا ہے اور نہ تخصیص بلکہ فنا سے ہلاکت مراد ہے
پھر معنے یوں ہونگے کہ روح بھی مفتقر ہونے کی وجہ سے ہلاک ہونے کے قابل ہے اگرچہ
یہ ہلاکت وقوع میں نہ بھی آئے مگر جب اسکا موجد چاہے اسکو ہلاک کر سکتا ہے کیونکہ اسکی
ذات میں ہرگز بقا نہیں جب روح کی بقا ثابت ہو چکی تو اب یہ بات کہ موت کے بعد اسکی کیا
کیفیت ہوتی ہے اسطرح پر ہے کہ وہ موت کے بعد عالم برزخ میں لا یک جسم کا مثالی ادراکی
اور جوہری وجود ہوتا ہے جو اجسام حسیہ سے مجرد ہوتا ہے یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ محض حیات
و ادراک ہو صرف اسکی حیات اس حیات طبعی سے مغائر ہوتی ہے اور اسکو عالم برزخ کی
حیات میں دل و دماغ اور دیگر لوازمات حیاتی اور طبعی کی ہرگز ضرورت نہیں ہوتی گویا اوسکی
زندگی تام اور حیات کامل یہی ہے جیسا کہ آیت ان الدار الآخرة لهي الحيوان سے
ثابت ہوتا ہے اسکو صاحب اسفار نے لکھا ہے نیز یہ بھی لکھا ہے کہ عالم برزخ میں روح اپنے
جوہر عقلی سے متحد ہو جاتا ہے جیسا کہ عالم اجسام میں باعتبار اشخاص و افراد کے متعدد ہوتا ہے
بلکہ ایک شخص کے اجزا کثیرہ کے باعث بھی متعدد ہوتا ہے مثلاً وہ روح جو دل سے تعلق رکھتا ہے
اوس حصہ روح کے غیر ہے جو دماغ سے تعلق رکھتا ہے اور جو حصہ روح کا جگر سے علاقہ
رکھتا ہے اوس حصہ کے مغائر ہے جو طحال سے علاقہ رکھتا ہے اسی طرح نفس کی بھی تشریح
اور تفصیل ہے جسکو سوائے عارفان کامل کے اور لوگ کم سمجھتے ہیں۔ اسیطرح اسکے عالم برزخ
کے حالات کو بھی وہی لوگ بخوبی سمجھتے ہیں جنکو باطن کی آنکھ کھلی ہوئی ہوتی ہے۔
امام مالکؒ کے قول سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے آپ فرماتے ہیں کہ روح
جسم میں اسطرح سرایت کئے ہوئے ہے جسطرح پانی سبز لکڑی میں لیکن یہ بات کہ روح
موت کے بعد میت کے جسم میں واپس کیا جاتا ہے اسبات کے منافی ہے کہ روح موت کے بعد مثالی ادراکی

لہ حیات کامل تو دار آخرت کی ہی ہے

ادراک جوہری اور تجرد کی حالت میں ہوتا ہے امام غزالی کا قول ہے کہ روح جب بدن سے جدا ہوتی ہے تو اسکے ساتھ قوت نطقیہ اور نطقیہ کے ذریعہ قوت وہمی بھی چلی جاتی ہے اور وہ معانی محسوسہ کا مطالعہ کرتی ہے کیونکہ روح کا ہیئت بدنی سے مجرد ہونا غیر ممکن ہے اسلئے موت کہ موت کو جانتی اور بعد از موت اپنے نفس کا تخیل کرتی ہے سوا اپنی زندگی کے تمام خیالات واعتقادات کا تصور قبر میں ثواب وعذاب کو محسوس کرتی ہے -

شیخ ابن عربی نے فتوحات کے ۳۵۵ باب میں لکھا ہے کہ موت عالم طبعی اور عقلی کے درمیان ایک برزخی حالت ہے جسمیں جملہ ارواح برزخی اور خیالی اجسام کا لباس پہن لیتی ہیں جیسا کہ نیند کیحالت میں بھی ایسے خیالی اجسام کو اختیار کرلیتے ہیں اور یہ برزخی اجسام ارضی اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ خیال بھی جسمانی قوتوں میں سے ایک قوت ہے پس عالم برزخ کو عالم آخرت سے وہ نسبت ہے جو جنین کو حاملہ عورت سے ہوتی ہے کیونکہ روح بھی اس حالت میں رفتہ رفتہ نشوونما پاتی رہتی ہے یہانتک کہ قیامت کے روز پیدا ہوجاتی ہے اسی واسطے مردہ کیواسطے حدیث شریف میں آیا ہے کہ جب وہ مرجاتا ہے تو گویا اس کی قیامت آجاتی ہے یعنی اسوقت عالم برزخ میں قیامت کے واسطے اسکی نشوونما شروع ہوجاتی ہے اور وہ برزخ سے قیامت کیطرف اسطرح ظاہر ہوتی ہے جسطرح جنین ماں کے پیٹ سے پیدا ہو پڑتا ہے اس سے پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے کہ ابن عربی نے اپنے فتوحات کے باب ۲۸۴ میں لکھا ہے کہ روح انسانی اس صورت محسوس کا مدبر بنایا گیا ہے دنیا میں ہو یا عالم برزخ اور دار آخرت میں ہو پس سب سے پہلی صورت جو روح نے پہنی تھی وہ صورت ہے جس میں اسنے خدا کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا پھر اس صورت سے جسمانی اور طبعی صورت میں آیا حمل کے چھپتے چھپنے سے لیکر موت تک ایسی صورت میں محسوس تھا پھر جب مرجاتا ہے تو موت کے وقت سے سوال قبر تک دوسری صورت کا لباس اختیار کرلیتا ہے اور جب سوال کا وقت آتا ہے تو اس صورت سے صورت جسدی کیطرف آتا ہے پھر سوال کے بعد دوسری صورت برزخی میں آتا ہے اس لئے خواب موت اسحالت میں نفخہ بعث تک مساوی ہیں +

پھر اُسی فتوحات کے باب ۳۲۷ میں لکھا ہے کہ آخرت کی تمام چیزیں خیال کی آنکھ میں دکھائی دیں گی کیونکہ دار آخرت میں خیال کا وجود بہت مضبوط اور مستحکم ہوگا وجہ یہ ہے کہ خیال کا اصلی محل اور حقیقی مکان وہی دار آخرت ہے اگرچہ اس جہان میں بھی مناجات اور استغراق کی حالت میں اکثر صوفیاء کرام خیالی اور لطیف اجسام کا مشاہدہ کر لیتے ہیں مگر اس حالت کا چنداں اعتبار نہیں ہوتا لہذا یہ مشاہدہ اس جہان میں دیرپا نہیں ہوتا تھوڑی ہی دیر کے بعد زائل ہو جاتا ہے کیونکہ یہ جہان اُسکے ظہور کا اصلی محل نہیں لیکن موت کے بعد یہ خیالی اور لطیف جسم ہمیشہ روح کے ساتھ موجود رہتا ہے یعنے دار آخرت میں یہ ارواح کے لئے خیالی اور لطیف اجسام ہوتے ہیں پس جب خدائے تعالیٰ ان اشیاء کی صورتوں کو عالم مثال میں لاتا ہے تو وہ اجسام لطیفہ سے مزین ہوتی ہیں پس انسان اُسکو ظاہری آنکھ سے ایسا دیکھتا ہے جیسے معانی کو بصیرت اور عقل کی آنکھ سے دیکھا جاتا ہے جیسا کہ آیت اذ یریکھم الخ کے متعلق بیان ہو چکا ہے شاید اس تقریر مذکور سے کہ دار الآخرت میں ارواح کے اجسام لطیفہ اور اجساد مثالیہ ہوتے ہیں ناظرین کے دل میں شبہ پیدا ہو کہ یہ بات اس کے تجرد کے منافی ہے لیکن یاد رہے کہ یہ بات اس کے تجرد کی منافی نہیں کیونکہ اس عالم کثیف اور جہان محسوس کے علاوہ بھی بیشمار عالم اور کرات ہیں جو ایکدوسرے سے لطیف اور سب کے سب مجردات کی قسم سے ہیں جن کے آثار اور علامات مادی جہانوں اور طبعی اجساموں کے مغائر ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ ارواح کا تعلق اجساد برزخیہ کے ساتھ ایسا نہیں ہے جیسا کہ اس جہان میں ارواح کو طبعی اجسام سے ہوتا ہے امام غزالی کا قول ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ روح کا بدنی ہیئت سے مجرد ہونا بالکل ممکن نہیں ابن قیم کا قول ہے کہ ارواح ایکدوسرے سے ممتاز و متغائر ہوتے ہیں یعنی ہر ایک روح اپنی خاص ہیئت اور شکل کے باعث دوسری روحوں سے پہچانے جاتے ہیں اسلئے مفارقت ابدان کے بعد اپنی خاص شکلوں کے ساتھ قائم اور مستقل بالذات ہوتے ہیں اسے ہیں جاتے ہیں بڑھتے ہیں اُترتے ہیں اور اپنے وہاں کے اجسام سے متاثر اور منفعل ہوتے ہیں اور اجسام انسے متاثر اور متکیف ہوتے ہیں کیونکہ اجسام لطیفہ برزخیہ ارواح سے خیر و برکت

حاصل کرتے ہیں اسی طرح ارواح بھی اُن اجسام لطیفہ اور برزخیہ سے مستفیض ہوتے ہیں۔ اور ارواح کی امتیاز اجسام کی امتیاز سے بھی زیادہ واضح ہوتی ہے اور ان کی تمیز بہ نسبت اجسام کے زیادہ صاف ہوتی ہے اسلئے انمیں التباس اور اشتباہ کو بہ نسبت اجسام کے کم دخل ہوتا ہے پس جبکہ فرشتے بغیر ابدان کے ایکدوسرے سے ممتاز ہیں اسی طرح جن بھی تو ارواح بشریہ انسانیہ بطریق اولیٰ متغایر ہونگے امام غزالی نے دُرّہ فاخرہ میں ذکر کیا ہے کہ مومن کا روح شہد کی مکھی کی صورت پر ہوگا اور کافر کا ٹڈی کی شکل پر مگر یہ قول غیر معتبر ہے جسکی کچھ اصلیت نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی نے یہ قول حدیث کے ایک حصہ النفخ فی الصور سے لیا ہے کیونکہ اس حدیث میں ہے کہ ارواح صور سے شہد کی مکھی کی مانند نکلینگی جس سے زمین و آسمان کا درمیانی حصہ بھر جائیگا۔ لیکن اس حدیث سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس حدیث سے صرف ارواح کے خروج کی کیفیت کی تشبیہ معلوم ہوتی ہے نہ ان کی اصلی شکل و صورت کی البتہ ابن قیم اور امام غزالی کا قول جو روح کی صورت کے بارہ میں بیان ہوا ہے ابن عربی کے قول کے مخالف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کی یہ رائے ہے کہ روح کی صورتیں اس کی مختلف حالات و پیدائش کے لحاظ سے مختلف ہیں چنانچہ آپکا قول ہے کہ جب انسان مرجاتا ہے تو اس کی روح ایک اور صورت میں جو صورت جسمانی دنیاوی کے مختلف ہوتی ہے اٹھائی جاتی ہے اور موت کے بعد سے لیکر قبر کے سوال تک اسی صورت میں ہوتا ہے پھر سوال کے بعد دوسری صورت میں تبدیل ہوجاتا ہے مگر باوجود ان صورتوں کے تغیر و تبدل کے دنیوی جسم اور اسکا اثر اسپر جھلکتا رہتا ہے جیسا کہ روح کو مفارقت بدن کے بعد بھی دنیوی جسم سے ایک قسم کا اتصال رہتا ہے اگرچہ روح برزخ کی حالت میں آسمان پر رہے یا زمین کے نیچے رہے یا زمین و آسمان کے درمیان رہے اس کی زیادہ تفصیل آگے آئے گی۔

سوال قبر کے متعلق بہت سی صحیح حدیثیں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ ایک حدیث پہلے بھی ذکر ہو چکی ہے نیز حدیث انس میں ہے کہ جب مردہ قبر میں دفن کیا جاتا ہے اور لوگ واپس ہونے لگتے ہیں اور ابھی انکی جوتیوں کی آواز مردہ کے کان میں آتی ہوتی ہے کہ دو فرشتے

جب تک موجود ہوتے ہیں پھر اوس کو بٹھا کر پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے وہ کون ہے جو تمہاری طرف بھیجا گیا تھا مومن تو فوراً بول اٹھتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے اور وہ شخص محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو ہمارے پاس احکام الٰہی لیکر آیا تھا ہم اوس پر ایمان لائے تھے اور اسکی تابعداری کی تھی پھر اوسکو کہا جاتا ہے کہ بے خوف و ہراس ہو جا لیکن منافق یا کافر کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا ہاں لوگوں سے سنا کرتا تھا کہ وہ کچھ کہا کرتے تھے پھر فرشتے اوس کو لوہے کی گرز سے مارتے ہیں اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مردہ سنتا ہے سوال کا جواب دیتا ہے لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس سے انکار کیا ہے اور آیت (انک[۱] لا تسمع الموتی و ما انت بسمع من فی القبور) کو اپنے دعوی پر دلیل لائی ہیں۔ بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آیت من کل الوجوہ عام نہیں ممکن ہے کہ کسی وقت یا کسی حال میں سن لیویں اور حدیث ابن عباس میں آیا ہے کہ جو مومن اپنے بھائی مومن کی قبر پر گذرتا ہے اور اس کو السلام علیکم کہتا ہے اگر وہ مردہ اسکو دنیا میں جانتا تھا تو وہ اسکو پہچان کر سلام علیکم کا جواب دیتا ہے غرض ان حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی میت کو قبر میں سوال کے لئے زندہ کرتا ہے اسطرح پر کہ یا روح کو تمام بدن میں لاتا ہے یا صرف اس حصے میں جس سے وہ کلام کے قابل ہو سکے یا اسطرح کہ تمام جسم میں زندگی پیدا کر دیتا ہے یا بعض حصے میں جس سے سوال وجواب کے لائق ہو سکے ابن قیم کا قول ہے کہ وہ دنیا کی سی زندگی نہیں ہوتی جس سے کہ روح بدن کی تدبیر کیا کرتا تھا بلکہ یہ زندگی ایک اور قسم کی ہوتی ہے جو صرف امتحان اور آزمائش کے واسطے دیجاتی ہے جیسا کہ سونے والے کی زندگی جاگنے والے کی زندگی کے غیر ہوتی ہے کیونکہ نیند اگرچہ موت کے مشابہ ہے مگر اس سے حیات کی نفی نہیں ہو سکتی نہ اوسکو مردہ کہہ سکتے ہیں پس ایسے ہی میت کی زندگی موت و حیات کے درمیان ہے جیسا کہ نیند کی حالت موت و حیات کے درمیان ہے اور قبر کا سوال صرف مومنوں کے واسطے خاص نہیں بلکہ یہ سوال کافر منافق سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث بالا سے ثابت ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے اگرچہ کسی کا یہ قول بھی ہے کہ کفار سے یہ سوال نہیں ہوتا اسی طرح انبیا صدیق شہدا اور وہ لوگ جو

[۱] تو مردوں کو نہیں سنا سکتا اور نہ انکو جو قبروں میں پڑے ہوئے ہیں +

نمازیوں کے واسطے فی سبیل اللہ سامان تیار کرتے ہیں یا وہ لوگ جو سورہ تبارک الذی ہمیشہ پڑھتے ہیں یا وہ جو مرض استسقاء سے مرجاوے یا وہ آدمی جو جمعہ کے دن یا رات کو بلکہ خمیس کے روز بعد از ظہر جان بحق تسلیم ہو یا پنجشنبہ کی رات کو طلوع آفتاب سے پہلے مرجاوے یا نیزہ کھا کر مرے یا مرض طاعون سے بحالت صبر و شکر فوت ہوجاوے یہ سب قسم کے لوگ سوال قبر سے محفوظ و مامون رہینگے دیوانوں اور بچوں اور ان لوگوں سے جن کے پاس کوئی نبی نہیں پہنچا انکے سوال قبر کی نسبت امام فاکہانی نے توقف کیا ہے صرف ان تین اقسام میں توقف کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء سابقین کی امت سے سوال قبر ہوتا ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہر ایک امت سے اس کے نبی کے متعلق سوال ہوتا ہے ایسے لوگوں سے جنہوں نے کسی نبی کا زمانہ نہیں پایا وجہ توقف یہ ہے کہ ہر ایک نبی کی موت سے اوسکی شریعت کی اتباع قطع ہوجاتی ہے لہذا اس کے مرجانے سے دوسرے نبی کی شریعت کے احکام کی بجا آوری فرض ہوجاتی ہے پس جو شخص دو رسولوں کے خالی زمانہ میں مرجائے تو بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ایسے شخص سے بھی نبی سابق یا لاحق کے متعلق سوال کیا جاوے اور اگر یہ مان لیا جاوے کہ قبر کا سوال امت محمدیہ کیلئے مخصوص ہے تو اسوقت یہ توقف بھی اٹھ جاتا ہے بچوں سے سوال کئے جانے کی نسبت بڑا اختلاف ہے امام قرطبی بعض حنفی۔ بعض حنبلی اور بعض مالکی کہتے ہیں کہ ان سے بھی سوال ہوتا ہے اسطرح سے کہ انکو اپنی سعادت اور منزلت پہچاننے کے لئے عقل دیجاتی ہے اور جواب ان کے دلوں میں ڈالا جاتا ہے مگر بعض علماء نے اسمیں سکوت اختیار کیا ہے۔ پھر سوال کی مقدار میں بھی اختلاف ہے بعض کے نزدیک ایکدن اور بعض کے نزدیک تین دن یہ سوال ہوتا ہے جلال الدین نے لکھا ہے کہ مومن کیلئے سات دن اور کافر کے لئے چالیس دن یہ سوال ہوتا رہتا ہے اب یہ بات کہ سوال روح سے ہوگا یا بدن جسم سے یا دونوں سے تو اس کے متعلق ایک گروہ کا خیال ہے کہ صرف بدن سے ہوگا مگر یہ خیال جمہور کے خلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ روح سے ہوگا مگر یہ بھی غلط ہے ورنہ اس کے واسطے قبر کی خصوصیت نہ ہوتی یہ ابن حجر کا قول ہے جن لوگوں کو زندہ کہا جاتا ہے ہیں ان کی نسبت بغوی کا قول ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے کسی اجزا میں

حیات پیدا کر کے سوال کرے اور وہ جواب دیں اسی طرح جو لوگ دفن نہیں کئے جاتے ممکن نہیں ہے کہ اُن کے پاس بھی فرشتے آویں اور سوال کریں اور وہ سوال کا جواب دیں اگرچہ ناظرین کو اسکا مشاہدہ نہو سکے اور اسی حال میں انکو عذاب یا ثواب بھی ہو اسکی مثال یہ ہے کہ دو شخص ہمارے درمیان سوئے ہوئے ہوں اور اُن میں سے ایک تو ناز و نعمت کے مزے لے رہا ہو اور دوسرا عذاب کے منہ میں گرفتار ہو حالانکہ اُنکے ارد گرد والوں کو اُنکے حال کی کچھ خبر نہیں ہوتی لیکن جب وہ بیدار ہوتے ہیں تو اپنی اپنی سرگذشت بیان کرتے ہیں ایسے ہی غور و فکر کرنیوالا اپنے جس فکر میں غرق ہوتا ہے دوسرے کو اُس کے حال کی بالکل خبر نہیں ہوتی پس اس سے ان ملحدوں کا جواب بھی نکل آیا جو عذاب قبر کے منکر ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم قبر کو کھود کر دیکھتے ہیں مگر ہم کو کچھ نظر نہیں آتا میّت ویسے ہی پڑا ہوا ہوتا ہے۔ پھر مومن کو نیک جواب کی توفیق عطا ہو جاتی ہے اگرچہ گنہگار ہی کیوں نہو ایک روایت میں آیا ہے کہ شیطان بھی قبر کے گوشہ میں آبیٹھتا ہے اور جب فرشتے میّت کو پوچھتے ہیں کہ تیرا ربّ کون ہی تو شیطان میّت کو کہتا ہے کہ کہہ وہ جو گوشہ میں بیٹھا ہے اسکو ترمذی نے نوادر الاصول میں بیان کیا ہے۔

اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ابن حجر کا قول ہی کہ یہ روایت ہی نہیں آئی ہے اور فرشتوں کا فی هذا الرجل کیطرف اشارہ کر کے سوال کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت بھی قبر میں لائی جاتی ہے کیونکہ یہاں اشارہ ذہنی ہی نہ حسی لیکن اس سوال کی صرف یہ حکمت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بزرگی ظاہر ہو جائے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ قبر کا فتنہ یہی کہ تم مجھ سے آزمائے جاؤ گے اور میری نسبت سوال کئے جاؤ گے گویا یہ آپ کی خصوصیت ہے کہ قبر میں بھی میّت سے آپکی نسبت سوال کیا جاتا ہے یا قبر کے سوال میں یہ حکمت ہے کہ میّت کو اپنا انجام معلوم ہو جائے اور جان لے کہ عاقبت میں میرا یہ حال ہوگا یا اوس کے ایمان اور دلی خیالات کا اظہار ہو جائے یہ امام لقانی کا قول ہے اب میں کہتا ہوں کہ یہ بات کہ سوال قبر سے مقصود بالذات یا امر ہے کہ آنحضرت کی بزرگی کا اظہار ہو اس قول کے منافی ہی کہ پہلی امتوں سے

بھی سوالِ قبر ہوتا رہا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوال قبر سے یہ بات مقصود نہیں بلکہ کوئی
اور امر ہے اور اگر آپ کی بزرگی کا اظہار فرشتوں کے لیئے ہو تو اسکی بھی کوئی ضرورت نہیں
کیونکہ وہ پہلے آنحضرت کی بزرگی سے واقف ہیں ہاں زیادتی شرافت کے لیئے ہو سکتا ہے
جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا سوال بھی ہوتا ہے حالانکہ اوس کی عظمت و منزلت کی پہلی ہی خبر
ہوتی ہے ایکدفعہ میں نے والد صاحب کو فرماتے ہوئے سُنا تھا کہ سوال قبر کی یہ حکمت ہے کہ فرشتوں
کو مومنوں کی بزرگی اور شرافت معلوم ہو جائے کیونکہ فرشتوں نے حضرت آدمؑ کی پیدائش کے
وقت طعنہ زنی کی تھی اور کہا تھا کہ اے ہمارے پروردگار کیا تو ایسے شخص کو پیدا کرتا ہے
جو زمین پر خون ریزی کریگا اور فساد پھیلائیگا تاکہ فرشتوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ حیات
اور ممات میں اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے میں کیسے ہیں نیز اونکو اِنِّیْ اَعْلَمُ
مَا لَا تَعْلَمُوْنَ کی تصدیق ہو جائے مگر عقلمند سمجھ سکتا ہے کہ یہ جواب بھی تسلی بخش نہیں
کیونکہ یہ اسصورت میں درست تھا جب سوال قبر صرف مومنوں سے ہی مخصوص ہوتا
مگر جبکہ یہ سوال کفار سے بھی ہوتا ہے تو خصوصیت کیسی اور شرافت کے کیا معنے پھر یہ
سوال کہ فرشتے قبر میں کسطرح داخل ہوتے ہیں سو اسکا یہ جواب ہے کہ فرشتے بباعث
لطیف الاجسام ہونے کے کھودنے کے بغیر قبر میں داخل ہو سکتے ہیں یا کھود کر داخل
ہوتے ہوں پھر اللہ تعالیٰ انکو برابر کر دیتا ہو مگر اس توجیہ کی چنداں ضرورت نہیں
کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ فرشتے زمین میں اسطرح چلتے ہیں جسطرح انسان پانی میں
یعنے جسطرح انسان کی رفتار میں پانی مزاحم نہیں ہوتا اور نہ کوئی درز یا شق پڑتا ہے
اسی طرح فرشتوں کے زمین میں دھنسنے سے کوئی گڑھا یا سوراخ زمین میں نہیں ہوتا
نام اُن فرشتوں کا منکر نکیر ہے ناکر و نکیر جیسا کہ بعض سے روایت ہے اور یہ نام کسی صفت
کے اعتبار سے نہیں اور نہ کسی مدح و ذم کا ان میں خیال ہے بلکہ یہ نام اسماء علم کے
طور پر ہیں جن میں بھلائی یا برائی کا خیال نہیں ہوتا۔ پس معتزلہ کا اعتراض
کہ "فرشتوں کا یہ نام رکھنا درست نہیں" وارد نہیں ہو سکتا بعض کہتے ہیں جو فرشتے
مومنوں سے سوال کرتے ہیں اُن کے نام مبشر و بشیر ہیں اور کافروں سے سوال کرنے

والوں کے نام منکر و نکیر ہیں مگر اسپر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے اسکی بھی کوئی دلیل نہیں کہ ان کے ساتھ تیسرا فرشتہ ہوتا ہے جسکا نام رومان ہے پھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں فرشتے میت سے سوال کرتے ہیں اور کبھی ایک پوچھتا ہے قرطبی نے بیان کیا ہے کہ وہی دو فرشتے ایک ہی حال اور ایک ہی وقت میں بیشمار لوگوں سے کلام کرلیتے ہیں اور ہر ایک میت یہی خیال کرتا ہے کہ صرف مجھ ہی سے سوال ہو رہا ہے اور اللہ تعالی اس بات پر قادر ہے چنانچہ قیامت کے دن جب اللہ تعالی ہر ایک سے مخاطب ہوگا وہ اسی قسم سے ہوگا +

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ سوال عربی میں ہوگا یا سریانی میں یا ہر شخص کی اپنی مادری زبان میں ہوگا۔ مگر بلقینی کا قول ہے کہ ہر ایک سے زبان سریانی میں جیسا جلال الدین سیوطی نے اسی مطلب کو نظم میں بیان کیا ہے +

ومن عجیب ما تری العینان ان سوال القبر بالسریانی
افتی بذاک شیخنا البلقینی والمرآہ بغیرہ بعینی

(ترجمہ) یہ عجیب بات ہے کہ سوال قبر سریانی میں ہوتا ہے۔ مگر شیخ بلقینی کے سوا اور کوئی اسکا قائل نہیں ہوا اور حدیث کے الفاظ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سوال عربی میں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ یہ اسکا ترجمہ ہو اور سیوطی کا یہ قول کہ اسکا سوائے بلقینی کے اور کوئی قائل نہیں اور نہ کوئی اسکی سند ہے اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ واقعہ میں اسکی کوئی سند نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسکی سند صحیح نہیں مگر یہ باتیں اپنی رائے سے نہیں کہی جاسکتیں اسلئے بغیر سند صحیح کے بھی اسکے لئے مرفوع حدیث کا حکم ہوسکتا ہے چنانچہ علمائے اصطلاح حدیث کی یہی رائے ہے اور اس کے الفاظ سریانی میں (دائرہ آکرہ صالحین) ہیں صاحب ابریز لکھتا ہے کہ میں نے اپنے شیخ سے سوال قبر کی نسبت دریافت کیا کہ سریانی میں ہوتا ہے یا کسی اور زبان میں انہوں نے فرمایا کہ سریانی میں کیونکہ فرشتوں اور ارواح

کی یہی زبان ہے۔ فرشتے بھی سریانی میں سوال کرتے ہیں اور میت کا روح بھی سریانی میں جوابدیتا ہے کیونکہ اسوقت روح جسمانی حجاب سے بالکل دور ہوکر اصلی تجرد کیحالت میں آجاتا ہے پھر میں نے عرض کی کہ حضرت سوال وجواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے فرمایا کہ سوال کے فرشتے لفظ (مزاہرھو) سے سوال کرتے ہیں جن کے حروف سے معانی ذیل کیطرف اشارہ ہوتا ہے حرف میم سے تمام کائنات اور حرف زا سے تمام اقسام کی نیکیاں اور خوبیاں مراد ہیں + اسی قسم میں آنحضرت کی ذات بابرکات وتمام انبیاء ملائکہ۔ آسمانی کتابیں جنت۔ لوح قلم اور تمام انوار اور جو کچھ عرش یا اوس کے نیچے ہے داخل ہیں حرف را سے مراد تمام اقسام کی بدیاں شرور اور مفاسد ہیں جس میں جہنم اور شیاطین اور تمام بری چیزیں شامل ہیں حرف ہا سے اللہ تعالی مراد ہے کیونکہ زبان سریانی میں معانی معززہ کیلئے حروف ہی استعمال کئے جاتے ہیں جسطرح عربی میں و قسم اور حرف ہمزہ استفہام وحرف تمنی معانی مقصود کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور لفظ (مزاہرھو) سے پہلے کلمہ استفہام مقدر ہوتا ہے گویا سوال سے انکاریہ مطلب ہوتا ہے کہ آیا تمام کائنات یعنی انبیا۔ ملائکہ خیروشر وغیرہ ہر قسم کی مخلوقات کا خالق اللہ تعالی ہے یا کوئی اور پس میت اگر مومن ہوتا ہے تو وہ لفظ (مَرَادَازِیرِھُو) سے جواب دیتا ہے سریانی زبان میں اسکے معنے یہ ہیں کہ تمام مخلوقات حق ہے محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء برحق ہیں تمام ملائکہ اور جمیع انوار وبرکات حق ہیں۔ عذاب جہنم اور تمام شرور ومفاسد حق ہیں اور خدائے تعالی ان سب کا مالک وخالق ہے ہر چیز کا مختار ہے اوسکی حکمت کاملہ میں کسی کو چون وچرا کی گنجائش نہیں +

پس جب میت مومن یہ جوابدیتا ہے تو فرشتے کہتے ہیں کہ (ناصِر) جسکے معنے سریانی زبان میں یہ ہیں کہ اپنے ایمان کو جو تیرے جسم خاکی میں ہے روشن کر اور یہ مضمون اس حدیث کے مضمون سے ملتا ہے جسمیں آیا ہے کہ آب مزے سے سو جا ہم جانتے تھے کہ تو ایماندار اور صاحب یقین تھا یہ سب ابریز کا مضمون ہے مگر اسمیں یہ نہیں بتلایا ہے کہ کافر سے کیونکر سوال ہوتا ہے اور جواب میں کیا کہتا ہے۔ شاید صاحب ابریز کے شیخ نے سکوت سے اسطرف اشارہ کیا ہو کہ سوال قبر مومن سے مخصوص ہو اور شاگرد نے بھی یہی سمجھکر دوبارہ سوال نکیا ہو +

اب یہ بات کہ قبر کے عذاب و ثواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے سو بعض تو اس کے بالکل منکر ہیں لیکن آیات اور حدیث صحیحہ اثبات پر متفق ہیں۔ خدائے تعالٰی نے شہداء کے حق میں فرمایا ہے کہ شہیدوں کو مردہ نہ خیال کرنا چاہیئے۔ بلکہ وہ خدا کے پاس خوش ہیں کھاتے ہیں اور خدا کی دی ہوئی نعمتوں سے خوش و خرم ہیں اور ان لوگوں کو جو درجہ شہادت تک نہیں پہنچے خوشخبری دیتے ہیں کہ ان پر کوئی خوف اور کسی قسم کا غم نہیں وہ خدا کی رحمت کے سایہ میں خوشحال ہیں اور اللہ تعالٰی مومنوں کی محنت ضائع نہیں کرتا۔ امام واحدی کا قول ہے۔ کہ سب سے صحیح حدیث جو شہداء کے حق میں آئی ہے۔ یہ ہے کہ ان کی ارواح سبز پرندوں کی شکل میں ہوتے ہیں۔ اور جو چاہتے ہیں کھاتے پیتے ہیں ایک روایت میں ہے۔ کہ جب جنگ احد میں بہت سے مومن شہید ہوئے تو آپ نے فرمایا۔ کہ اللہ تعالٰی نے انکی ارواح کو سبز پرندوں کے جسم میں ڈالدیا ہے۔ اور وہ جنّت کی نہروں کے کنارے پر پھرتے ہیں ہر قسم کے میوے کھاتے ہیں۔ اور جس باغ میں چاہیں آتے جاتے ہیں۔ اس کے بعد امام واحدی کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ انسان کا روح ایک لطیف جسم ہے جو بدن کے فناہ سے فانی نہیں ہوتا اور اس کا ادراک رنج و راحت صرف جسم پر ہی موقوف نہیں البتہ جو شخص نفوس انسانی کے تجرید کا قایل ہے اس کے نزدیک یہ ہے۔ کہ شہداء کے ارواح سبز پرندوں کی شکل میں آجاتے ہیں اور اس جسم کثیف کے ذریعہ لذت اٹھاتے اور راحت و آرام پاتے ہیں۔ فخر رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں لکھا ہے۔ کہ بعض کے نزدیک شہیدوں کی ایک قسم کی دنیاوی حیات ہوتی ہے۔ پھر اسکی توجیہ میں بھی دو قول ہیں ایک قول یہ کہ اللہ تعالٰی شہداء کے اجسام ہی کو آسمان پر اٹھا لیتا ہے پھر ارواح کا اس سے توصل کر کے ہر ایک قسم کی راحت انکو پہنچاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کے اجسام کو اس دنیا ہی میں زندہ کر دیتا ہے۔ اور ہر ایک قسم کی خیر و برکت ان پر بھیجتا رہتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ پہلا قول اس روایت کے منافی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ جب امیر معاویہ نے شہداء کی قبروں پر چشمہ جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ تو حکم دیا کہ جس شخص کا کوئی شہید رشتہ دار اس جگہ ہو۔ وہ اس کو نکال لے پس لوگوں نے انکو تر و تازہ نکالا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شہداء کے اجسام آسمان پر نہیں جاتے ہاں اگر جسم سے جسم لطیف مراد ہو جو دیکھنے میں نہ آسکے جیسا کہ ابن عربی کا مذہب ہے تو

اس میں کچھ حرج نہیں۔ اور دوسرے قول میں یہ خرابی ہے۔ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شہدا کے جسموں کو درندے کھا جاتے ہیں۔ اور دفن ہونے کی حالت میں بھی چند روز کے بعد مردے کے اعضا پراگندہ ہو جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس زمین پر بھی اُن کے ابدان میں دوبارہ روح نہیں ڈالی جاتی دوسرے اعتراض کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ درندوں کے پیٹ میں بھی ان کو زندہ کر کے اُن کو ہر طرح کی راحت پہنچاتا رہتا ہے ہاں اُن کے اجزا کو درندوں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد پھر ترکیب دیتا ہے اور ان میں حیات ڈال کر راحت پہنچاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اور یہ جواب بھی ہو سکتا ہے۔ کہ اعضا کا پراگندہ ہونا۔ اس حالت میں ممکن ہے جبکہ وہ دفن نہ کئے جاتے ہوں۔ لیکن دفن کی حالت میں زمین ان کے اجسام کو نہیں کھاتی۔ جیسا کہ بسا اوقات قبروں کے کھودنے سے ظاہر ہوا ہے۔ اور اُن کے اجزا کے متفرق ہونے کی حالت میں بھی اللہ تعالےٰ قادر ہے۔ کہ اُنکے اجزا کو زمین کے اجزا سے علیحدہ کر کے ترکیب دیکر زندہ کر دے لیکن میرے والد بزرگوار فرمایا کرتے تھے۔ کہ شہدا کے پاس اُن کی قبروں میں صبح و شام جنت کا کھانا آتا ہے۔ وہ اس طرح کھاتے پیتے ہیں جس طرح اس جہان کے لوگ کھاتے پیتے ہیں۔ وہ اس کا ثبوت بھی بیان کیا کرتے تھے۔ مگر مجھ کو یاد نہیں رہا۔ پس اس سے قول ثانی کی تائید ثابت ہوتی ہے۔ جمہور اہل سنت اور قران و حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ موت کے بعد مومنوں کے ارواح جنت کی نعمتوں سے لذت اٹھاتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ فخر رازی کا قول ہے۔ کہ فاء تعقیب جو لفظ روح پر داخل ہے اس پر دلالت کرتی ہے۔ کہ موت کے بعد ہی راحت و آرام شروع ہو جاتا ہے۔ اور حدیث اسماء سے بھی جو پہلے گذر چکی ہے۔ یہی ثابت ہوتا ہے۔ ایسا ہی۔ اس حدیث سے بھی جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے۔ کہ آپ نے یونس بن ظبیان سے پوچھا۔ کہ لوگ ارواح مومنین کی بابت کیا کہتے ہیں۔ اُنہوں نے عرض کیا کہ کہتے ہیں کہ وہ سبز پرندوں کے پوٹے (حواصل) میں عرش کے نیچے ہونگے۔ آپ نے فرمایا سبحان اللہ قطعی نہیں بلکہ مومن کی عزت اللہ تعالےٰ

ف مقربین کو بعد موت کے جنت کی نعمتیں و خوشیاں اور ریحان سے آرام ہوگا +

کے نزدیک اس سے زیادہ ہے۔ کہ اُن کے ارواح کو سبز پرندوں کے پوٹے میں ڈالے۔ اے یونس اصل بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ انکو قبض کرتا ہے تو ان کے ارواح کو ایسے جسم میں ڈالتا ہے۔ جو دنیاوی جسم کا نمونہ ہوتا ہے پھر وہ کھاتے ہیں پیتے ہیں۔ لیکن جب کوئی ان کی قبر پر آتا ہے۔ تو اس کو اُسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح کہ دنیا میں پہچانتے تھے۔ اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ شہداء کے بدن زندہ ہوتے ہیں اور وہ روح و جسم دونو سے قبر کی راحتوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جیسا کہ شیخ اکبر کی کلام سے واضح ہوتا ہے پھر حضرت علیؓ کا یہ قول ہے۔ کہ مومن کی عزت خدا کے نزدیک اس سے زیادہ ہے۔ کہ انکو سبز پرندوں کے حوصلے میں ڈالے۔ صحیح حدیث مذکورہ بالا کے مخالف ہے مگر مخالفت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ یا تو وہ حدیث حضرت علی تک نہیں پہنچی۔ یا آپ نے اُسکی تفسیر کر دی ہے۔ اور سمجھا دیا ہے۔ کہ اس حدیث کا اصلی مطلب یہی ہے جو میں نے صاف عبارت میں بیان کیا ہے۔ یا یہ غرض ہے۔ کہ اس حدیث کے ظاہری معنے مراد نہیں کیونکہ ارواح کو پرندوں کے پوٹے میں ڈالنا ان کے لئے ایک قسم کی قید ہے۔ نہ آزادی و خوشی بلکہ مراد اس حدیث سے بطور کنایہ یہ ہے۔ کہ اس حالت میں شہداء کے ارواح کے ابدان پرندوں کے اجسام کی طرح سریع الحرکۃ اور خفیف الجثۃ ہونگے نہ کہ حقیقت میں پرندوں کی شکل میں ہونگے۔ اس توجیہ سے کلبی کے یہ شبہات بھی رفع ہو جاتے ہیں کہ روح بغیر بدن یا جسم بغیر روح کے راحت و آرام سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ کیونکہ روح بدن کے لئے بمنزلہ قوت کے ہے"

اس دفع اعتراض کا حاصل صرف یہی ہے۔ کہ اس قسم کی حدیثیں استعارہ کے طور پر واقع ہوئی ہیں لہذا ان سے ان کے وہ معانی جو ظواہر الفاظ سے نکلتے ہیں مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے۔ کہ ان کو ہر قسم کے آرام میسر ہوتے ہیں۔ کسی قسم کا خوف و ہراس ان کے پاس نہیں پھٹکتا۔ اور یہ بات ضروری نہیں۔ کہ ایسے معارف و حقائق کے موتیوں سے ہر کس و ناکس کا دامن بھر جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اوسکی کوشش اور محنت کے مطابق ثمرہ عطا کرتا ہے اسلئے جو سیدھے راستہ پر چلنے کے قابل ہوتے ہیں۔ انکو سیدھا راستہ عنایت کرتا ہے۔ اُس کے علاوہ حدیثوں میں یہ بھی آیا ہے۔ کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں نماز پڑھتے اور عبادت کرتے ہیں۔ اور

اور شہداء کے ارواح ہر رات اللہ کے عرش کے نیچے اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرتے ہیں اور ممکن ہے کہ مومنوں کے باقی ارواح کے لئے بھی کسی قسم کی عبادت ہو۔ کیونکہ ارواح کیلئے یہی ایک قسم کی لذت اور راحت ہے۔ اور اس سے اُنکے درجات کی تکمیل ہوتی ہے جن کی اس دُنیاوی جہان میں کمی رہ گئی تھی۔ اسلئے اسکو وہ عالم برزخ میں پورا کرتے ہیں +

تیسری فصل

اس بیان میں کہ روح سوال کے بعد بدن سے جدا ہوکر کہاں رہتا ہے۔ برزخ میں یا کسی اور جگہ میں۔ اور برزخ کی حقیقت کیا ہے اور کس جگہ ہے۔ مومنوں اور کافروں کے ارواح ایکے کس کس حصے میں رہتے ہیں۔ اور جو وہاں جاتا ہے اسکو کتنی مدت وہاں ٹھہرنا پڑتا ہے

پہلے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عالم تین ہیں۔ عالم حس۔ عالم خیال۔ عالم عقل فعلی۔ اس تیسرے عالم کو حکماء عقل فعال کہتے ہیں۔ اور عالم حس کو عالم شہادت۔ اور یہ عالم حس وہ حالت ہے جسمیں مادہ کثافت کی حالت میں یہاں تک پہنچ گیا ہو کہ حواس خمسہ کا مظہر ہو سکے اور یہ مادہ حواس کی رسائی کے اندر ہو۔ اور حواس اس پر حکم کر سکیں۔

عالم خیال جسکو عالم مثال و عالم غیب بھی کہتے ہیں۔ وہ روحانی حالت اور نفسانی درجہ ہے جن تک حواس ظاہری کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ حواس باطنی کی امداد سے یہ حالت محسوس ہوتی اور انہیں کی ذیل میں داخل ہوتی ہے۔ اس حالت میں صرف بذریعہ قوت خیال وہ سب کام پورے ہوتے ہیں جو عالم حس میں بذریعہ حواس ظاہری انجام پاتے تھے۔ کیونکہ نفس جب تک بدن سے تعلق رکھتا ہے۔ اور صرف کثیف حصے میں کام کرتا ہے۔ اور اس وقت تک اس کا احساس مادی اور خارجی قوتوں اور خاص آلات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ مگر جب اس عالم سے پرواز کر جاتا ہے۔ تو اُسکی حالت روحانی اور قوت خیالی قوی ہو جاتی ہے۔ اسلئے جسمانی تعلقات اور بدنی کثافتیں اُسکے کام میں حارج نہیں ہوتیں۔ اس عالم خیال میں روح سے وہ سُستی اور کمزوری جو کثیف جسم کے تعلق کے باعث حاصل ہوتی ہے۔ سب دور ہو جاتی ہے اور اپنی اصلی تجرد اور عالم روحانی کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس حالت میں محض اپنی خیالی قوت سے وہ کام لیتا ہے جو اس حالت کثافت میں بہت سے

ظاہری حواس سے لیتا تھا پس جو کچھ پہلے آنکھہ سے دیکھتا تھا اب وسکو خیال کی آنکھہ سے دیکھتا ہے۔ اور اُن غیب شدہ صورتونکو جو دار آخرت مین موجود ہین مشاہدہ کی حالتمین دیکھتا ہے۔ اسی حالت مین اوسکی نیتین اور اعمال مناسب صورتون اور شکلون مین جلوہ گر ہوتے ہین۔ پس اسی خیالی قوت سے چکھتا ہی سونگھتا ہے سنتا ہے۔ لذت اُٹھاتا اور تکالیف پاتا ہے آخروی صورتون کا وجود اس وجود کی مانند ہے جسکو انسان خواب مین دیکھتا ہے فرق صرف یہ ہے۔ کہ آخروی صورتونکا وجود حقیقی و ذاتی ہوتا ہے۔ اور خواب کی شکلون کا وجود اعتباری اور مثالی اگرچہ یہ دونو وجود اس امر مین مشابہ ہین۔ کہ وہ کسی ہیولی کے موضوع اور کسی مادہ کے زمان و مکان کی جہت مین نہین ہوتے یعنی مادی اشیا سے اُن کو کسی قسم کا تعلق نہین ہوتا۔ اور نہ ان مین باہم مزاحمت ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان خواب مین بڑے بڑے پہاڑون وسیع میدانون اور آسمانونکو دیکھتا ہے۔ جیسا کہ حالت بیداری مین پس ایسا ہی انسان موت کے بعد قبر وغیرہ دوسرے حالات مین مشاہدہ کرتا ہے۔ لیکن عالم آخرت کی صورتین بہ نسبت دنیاوی صورتونکے اپنے جوہر وجود مین زیادہ قوی ہوتی ہین اسلئے رنج و راحت اور عذاب و ثواب مین بھی اُنکی تاثیر زیادہ ہوتی ہے اور حالت آخرت کو دنیاوی حالت سے وہ نسبت ہے۔ جو بیداری کو خواب سے۔ چنانچہ حدیث الناس نیام فاذا ماتوا انتبھوا کا اشارہ اسی طرف ہے اور محض عالم عقلی و حالت عقل بالفعل وہ حالت ہے جو روح کیواسطے حالت آخرت مین قیامت کے دن ہوگی۔ اس حالت مین روح تمام اقسام کے اجسام لطیفہ اور نورانی سے بھی مجرد ہوگا کیونکہ اسوقت وہ اپنی فطرت اصلی و جبلت ذاتی پر ہوگا۔ اور اس وقت جو حکم ہوگا۔ وہ صرف روح پر ہوگا۔ جیسا کہ اُس کی حقیقت آیندہ منکشف ہوگی انشاء اللہ العزیز۔

پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ روح اپنی تمام حالات اور انقلابات مین اپنے خالق کیطرف سیر کرتا ہے۔ اور درجہ بدرجہ مراحل و منازل طے کرتا ہوا بالطبع اپنے اصلی مبدا کیطرف کھنچتا ہوا چلا جاتا ہے اسلئے ضروری ہے۔ کہ عالم حسی خیالی اور عقلی کو بتدریج طے کرتا ہوا۔ اور ابتدائی و درمیانی منزلونکی سیر کرتا ہوا اور ہر ایک حالت سے گذرتا ہوا اپنی منزل مقصود کو پہنچے۔ پس روح پہلی عالم اجسام و مادیاتکی طرف اترتا ہے پھر عالم خیالکی سیر کرتا ہے پھر عالم عقل کی مملکت کا دورہ کرتا ہے۔ اور جب تک عالم خیال کے تمام درجاتکو کامل طور پر طے نہین کر لیتا عالم عقل کو ادنی درجے کو بھی حاصل نہین کر سکتا اور جبتک عالم حس کے تمام مدارج کو طے نہ کرے خیال تک نہین

کر لیتا۔ عالم خیال کے ادنیٰ درجے تک بھی اُسکی رسائی نہیں ہو سکتی اسلئے سب سے پہلے اس کا عالم محسوسات میں داخل ہونی ضروری ہے کسی کا قول ہے کہ آیت وَاِنْ مِّنْکُمْ اِلَّا وَارِدُھَا[1] کا اشارہ اسی مضمون کی طرف ہے پس نفس کو اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے ان تمام ابتدائی اور درمیانی منزلوں کا طے کرنا ضروری ہے۔ ابریز میں لکھا ہے۔ کہ جب بدن پر فناء طاری ہوتی ہے۔ تو روح عالم برزخ میں چلی جاتی ہے کیونکہ اسکا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے پھر جب بدن تغیر و تبدل کی حالت میں ہوتا ہے۔ تو اُسکے روح کا تعلق قبر کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور اسکے نور کی شعاعیں عالم برزخ میں پڑتی رہتی ہیں اور عالم برزخ میں اس روح کا تعلق جسم لطیف اور نوری کے ساتھ اس طرح ہوتا ہے۔ جسطرح اس دنیاوی عالم میں روح کا تعلق جسم کثیف کے ساتھ پس نفس کے عالم برزخ میں ہونیکے یہ معنے ہیں۔ کہ وہ ایک قسم کا مثالی مگر ادراکی وجود ہوتا ہے۔ جو اجسام کثیفہ سے مجرد ہوتا ہے۔ البتہ خیالی اور لطیف جسم سے جدا نہیں ہوتا۔ اور یہی نہیں کہ وہ خیالی وجود میں حیات و ادراک ہو۔ اسلئے اصلی زندگی اور سچی حیاتی وہی ہے۔ وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَھِیَ الْحَیَوَانُ لَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ یعنی حقیقی زندگی تو دار آخرت ہی میں ہے۔ کاش کہ لوگ سمجھیں۔

اس آیت میں بھی اسی طرف اشارہ ہے پھر قبر خواہ جنت کے باغوں میں سے باغ ہو۔ یا دوزخ کے گڑھوں میں سے گڑھا۔ مگر روح ہر حالت میں برزخ میں ہی رہتا ہے عربی میں برزخ پردے کو کہتے ہیں۔ مجاہد نے آیت وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ کی تفسیر میں لکھا ہے۔ کہ اس آیت میں وراء کے معنے آگے کے ہیں۔ نہ پیچھے کے اور یہ لفظ اسماء اضداد میں سے ہے جیسا کہ وَکَانَ وَرَآءَھُمْ مَّلِکٌ یَّاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَةٍ غَصْبًا میں وراء کے معنے آگے کے ہیں۔ پس پہلی آیت کے یہ معنے ہوئے۔ کہ انکو مرنیکے بعد قیامت کے دن تک برزخ میں رہنا پڑتا ہے۔ نیز اس تقدیر سے کہ وراء کے معنے آگے اور آئندہ کے ہیں نہ پیچھے زمانہ ماضی و گذشتہ کے وہ اعتراض بھی رفع ہو گیا۔ کہ برزخ تو مستقبل کا زمانہ ہے۔ اسکے واسطے مِنْ وَّرَآئِهِمْ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ علامہ تفتازانی کا قول ہے۔ کہ برزخ کے واسطے تین چیزیں ضروری ہیں۔ زمان مکان اور حلول کرنیوالا۔

[1] تم میں سے ہر شخص عالم محسوسات میں داخل ہوگا۔

زمانہ تو موت سے لیکر قیامت کے دن تک ہے اور مکان قبر سے علیین تک نیکوکاروں کی
ارواح کیواسطے اور سجین تک بدکاروں کی ارواح کے لئے اور حلول کرنیوالے ارواح ہیں کنز الاسرار
میں لکھا ہے کہ مومنوں کے ارواح تین قسم کے ہیں۔ اول ارواح انبیاء جو قطعی جنت میں ہوتے
ہیں۔ دوسرے ارواح شہداء جو حسب ارشاد صلی اللہ علیہ وسلم سبز پرندوں کے پوٹے میں
ہوتے ہیں جنت کے پھل کھاتے ہیں جنت کی نہروں سے پانی پیتے ہیں۔ پھر ان قندیلوں
کی طرف جاتے ہیں جو عرش کے نیچے لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ
بارق کے کنارے پر جو جنت کے کنارے پر ایک نہر ہے جس کے کنارے پر ایک قبہ سبز میں رہتے ہیں صبح و
شام ان کو جنت کے کھانے پہنچتے ہیں۔ اس روایت کی سند حسن ہے تیسرے نیکوکار مومنوں
کے ارواح ہیں مگر ان کے ارواح کے محل میں اختلاف ہے۔ ابن وضاح اور ایک اور جماعت
کا یہ مذہب ہے کہ ان کا مکان قبور ہیں۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ سلام کرنیوالے پھر
سلام بھیجتے ہیں۔ مگر ابن عربی کا قول جو سب سے صحیح معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ ہمیشہ
قبور کے احاطے میں نہیں رہتے بلکہ جنت میں بھی جہاں چاہتے ہیں سیر کرتے رہتے ہیں بعض
کا قول ہے کہ وہ پہلے آسمان پر آدم علیہ السلام کے ارد گرد عالم برزخ میں جمع رہتے ہیں جیسا کہ
معراج کی حدیث میں بروایت ابن نصر آیا ہے کسی کا قول ہے کہ دفن کے بعد سات دن تک
روح قبر سے جدا نہیں ہوتا کسی کا خیال ہے کہ ارواح مومنین چاہ زمزم میں رہتے ہیں ما دون کا فروں
کے ارواح چاہ برہوت (جو حضرت موت میں ایک جگہ ہے) میں رہتے ہیں اور یہ بھی آیا ہے
کہ مومنوں کے ارواح جنڈول جیسے پرندوں کے حواصل میں رہتے ہیں جو جنت کے میوے
کھاتے رہتے ہیں وہب بن منبہ کا قول ہے کہ ساتویں آسمان میں ایک مکان ہے۔
جس کو بیضا کہتے ہیں جس میں مومنین کے ارواح جمع ہوتے ہیں جب کسی نئے مردے کی
اروح وہاں پہنچتی ہے۔ تو اوس سے وہ ارواح دنیا کے حالات پوچھتے ہیں۔ جیسے کہ گھر والے
کسی مسافر سے حال احوال دریافت کرتے ہیں جبکہ وہ سفر سے واپس آتا ہے۔ اور کفار
کی ارواح سجین میں ہوتی ہیں جو ساتوں زمین کے نیچے ہے بعض کا قول ہے کہ سجین ابتداً
میں ہے بعض کہتے ہیں کہ کفار کی ارواح ایک فرشتے کے پاس جمع رہتی ہیں جسکا نام رومتہ ہے۔

ایک حدیث میں آیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے عالم برزخ میں روحوں پر فرشتے مقرر کئے ہوتے ہیں۔ جو ان پر زندوں کے اعمال پیش کرتے رہتے ہیں یہانتک کہ جب انہپر زندوں کے گناہ جو اس دنیا میں کرتے ہیں۔ پیش کرتے ہیں۔ تو انپر خدا کا حلم ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور وہ پورے یقین کے ساتھ سمجھ لیتے ہیں کہ خدا بڑا حلیم ہے۔ اور حلم کو دوست رکھتا ہے۔ علامہ لقانی فرماتے ہیں۔ کہ حق یہ ہے کہ ارواح کیلئے خواہ نیک ہوں یا بد ایک جگہ نہیں ہے بلکہ بحسب مدارج مختلفہ ان کے مکان بھی متعدد ہیں۔ ابن قیم اور ابن حجر کا بھی یہی مذہب ہے۔ پس انبیاء علیہم السلام کے ارواح اعلے علیین میں رہتے ہیں مگر یہ ارواح بھی اپنے مدارج اور مراتب میں مختلف ہیں جیسا کہ آنحضرتؐ نے معراج کی رات انبیاء کے ارواح کو مختلف منازل پر پایا۔ اور بعض شہداء کے ارواح سبز پرندوں کے حواصل میں ہوتے ہیں جہاں چاہتے ہیں آتے جاتے ہیں اور بعض شہداء کے ارواح کسی قرض وغیرہ حقوق العباد کی وجہ سے حبس کئے جاتے ہیں بعض عرش کے نیچے قندیلوں میں ہوتے ہیں اور بعض قندیل جیسے پرندوں کے حواصل میں ہوتے ہیں کبھی ارواح زمین پر روکے جاتے ہیں۔ کبھی میکائیل کی نگرانی میں ہوتے ہیں کبھی حضرت آدم کی حفاظت میں رہتے ہیں۔ بعض زانیوں کے تنور میں رہتے ہیں بعض خون کی نہر میں مگر باوجود ان مقامات متعددہ کے قبروں میں ہر ایک کو اپنے اپنے اجسام کے ساتھ اتصال و ارتباط ہوتا ہے اور ہر ایک کو اپنے اپنے اعمال و اخلاق کے موافق عذاب یا ثواب ملتا رہتا ہے نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہئے۔ کہ روح ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر ہو سکتی ہے۔ اس سے روح کو کوئی چیز مانع نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے شب معراج موسے علیہ السلام کو پہلے اپنی قبر میں نماز پڑھتے دیکھا۔ اور پھر چھٹے آسمان پر دیکھا۔ پس حضرت موسے کی روح ظلی طور پر تو آسمانوں پر تھی۔ مگر اس کا تعلق و اتصال قبر کے ساتھ بھی برابر رہا۔ امام قرطبی کا قول ہے کہ ارواح ہر ایک جمعہ اپنی قبروں کے زیارت کو آتی ہیں اسی واسطے جمعرات کی ظہر سے لیکر ہفتے کی صبح تک قبروں کی زیارت مستحب ہے صاحب ابریز نے لکھا ہے کہ میں نے اپنے شیخ کو فرماتے ہوئے سنا کہ عالم برزخ ایک گنبد کی مانند ہے جو نیچے سے تنگ اور اوپر کی طرف وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اسی طرح اپنی انتہا تک پہنچ گیا اور جسامت و ضخامت میں اس طرح ہے کہ۔

اوسکی بنیاد پہلے آسمان مین ہے۔ پہر بڑھتے بڑہتے ساتون آسمانون کو پہاڑ کر نکل جاتا ہے جسکی کوئی انتہا نہین۔ اور اس کا سب سے اونچا حصّہ سب طبقون سے اعلےٰ ہے۔ اسی طبقے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آپ کے ازواج طاہرات کی آپ کے آل واولاد کی ارواح ہوتی ہین۔ خلفاء راشدین اور وہ شہدا جو آپ کے سامنے شہید ہوئے اور وہ اصحاب جنہون نے اپنی جان ومال کو آپ پر قربان کیا تہا۔ اور آپ کے وارث کامل یعنی اولیاء اقطاب ابدال وغیرہ بزرگان دین کے ارواح بہی اسی طبقے مین رہتے ہین۔ اور برزخ کے عرض کی یہ کیفیت ہے۔ کہ آفتاب بہی اس کے عرض کو ایک سال کے عرصے مین طے نہین کرسکتا پہر یہ برزخ تمام ثقبات (سوراخون) سے معمور ہے جنمین ارواح رہتی ہین پہر برزخ کا اعلےٰ طبقہ بہشت کے سات طبقون کی طرح سات حصون پر منقسم ہے۔ اور ہر ایک طبقہ بہشت کے ہر ایک حصے کے مشابہ ہے۔ اور آنحضرت کا روح مبارک اگرچہ اُس کا محل قبہ کا اعلےٰ حصّہ ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ اسمین نہین رہتا۔ کیونکہ وہ قبہ وغیرہ مخلوقات اس روح مبارک کی متحمل نہین ہوسکتی بباعث اون غیر محدود اسرار ودقائق کے جو اوسمین موجود ہین۔ بلکہ دقائق علمیہ اور حقائق حکمیہ کی متحمل صرف آپکی ذات ہی ہوسکتی ہے پھر اُس کے بعد لکہا ہے۔ کہ برزخ کے ارواح جو چوتہے آسمانون سے لیکر اوپر کے آسمانون مین ہین انکے لئے بہت ہی تیز روشنی ہوتی ہے مگر تیسرے آسمان کے نیچے کی طرف جو آسمان ہین وہان کے برزخی ارواح کے لئے نور نہین ہے اور عالم برزخ کے تمام سوراخ حضرت آدم کی پیدائش سے پہلے جمیع ارواح سے معمور تہے اور ان کے لئے انوار تو تہے۔ مگر وہ روشنی اس روشنی سے کم تہی جو انکو مفارقت ابدان کے بعد حاصل ہوتی ہے اور جب کوئی روح کسی جسم کی طرف نازل ہوتی ہے۔ تو اسکا سوراخ خالی رہ جاتا ہے لیکن جب روح موت کے بعد برزخ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ تو اپنی پہلی جگہ مین نہین جاتا۔ بلکہ اپنے اعمال کے موافق۔ اگر مومن ہوتا ہے۔ تو اعلےٰ جگہ پاتا ہے۔ اور اگر کافر ہوتا ہے۔ تو اسفل جگہ حاصل کرتا ہے کیونکہ کفار کے ارواح مرنیکے بعد ادنےٰ درجے کے مکانون مین جاتے ہین یہ مکانات نہائیت تنگ و تاریک بالکل کوئیلے کی طرح ہوتے ہین۔ انکے مکانون سے لمبی لمبی شعاعین مستطیل چہریون کی مانند ہر وقت لٹکتی رہتی ہین جو جہنم تک پہنچ جاتی ہین پہر ان چہریون کے وسیلے سے انکو دوزخ کا عذاب اور خود چہریون کی بدبو اسقدر تکلیف دیتی ہے۔ کہ گویا وہ دوزخ مین ہین۔ اس درجے کے

رہنے والے سب کافر ہوتے ہین۔ یا منافق ۔

اسیطرح اُس برزخ مین جہان خدا کے نیک بندون کے ارواح رہتے ہین۔ وہان بھی کھڑکیان لگی ہوئی ہین جو جنت تک پہنچتی ہین انکے زریعہ جنت کی نعمتین ان پر نازل ہوتی رہتی ہین یہ ارواح جنت کی خوشبوؤن اور نعمتون سے اسطرح مستفید ہوتے ہین۔ کہ گویا جنت مین ہین۔ اسکے بعد مینے پوچھا۔ کہ جب برزخ کا ادنیٰ درجہ پہلے آسمان مین ہے جسمین کفار اور منافقون کے ارواح رہتے ہین۔ تو یہ بات جبتک آسمان کے دروازے کھولے نہ جائین۔ ہرگز نہین ہو سکتی۔ حالانکہ کفار کے حق مین خدا تعالےٰ فرماتا ہے کہ لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ یعنی کافرون کے واسطے آسمانون کے دروازے نہین کھولے جائینگے۔ ان کا برزخ اسفل مین کیونکر ٹھہر سکتا ہے۔ نیز علماء ذکر کرتے ہین۔ کہ مومنون کا برزخ قبر سے علیین تک ہے۔ اور کافرون کا قبر سے سجین تک جو سب سے نچلا درجہ ہے۔ تو آپنے فرمایا کہ جب ہم یہ کہتے ہین۔ کہ برزخ کی ابتداء پہلے آسمان سے ہے۔ تو اس سے وہ آسمان مراد نہین ہوتا۔ جو ہمارے سرون پر ہے۔ بلکہ وہ آسمان جو ہمارے پاؤن کی طرف ہے۔ کیونکہ آسمان زمین کو محیط ہے۔ اس لئے زمین کے نیچے اوپر وغیرہ اطراف مین ہے۔ اسیطرح عرش کل آسمانون کو محیط ہے۔ اسلیے برزخ ایک بہت وسیع جگہ ہے۔ اور اس کا وہ تنگ حصہ جہان سے عالم برزخ شروع ہوتا ہے۔ زمین سے سات گنا زیادہ ہے۔ پس جب ہم کہتے ہین کہ برزخ ہمارے سر پر ہے۔ تو اس کا کچھ حصہ پاؤن کے نیچے بھی ہوتا ہے۔ لہذا جو عالم کہتا ہے کہ کفار کی ارواح اسفل السافلین مین ہوتی ہے۔ تو اس اسفل سے برزخ کا وہ حصہ مراد ہوتا ہے۔ جو ہماری جہت اسفل کے مقابلے مین ہوتا ہے۔ پس مین سمجھ گیا۔ کہ شیخ کی مراد یہ ہے کہ برزخ ساتون آسمانون کو چیر کر اعلےٰ علیین تک پہنچ گیا ہے اسی طرح ساتون زمینون کو پھاڑ کر اسفل سافلین تک چلا گیا ہے گویا اس کا سب سے اسفل حصہ سجین مین ساتوین زمین کے نیچے ہے۔ اور سب سے اعلےٰ قطعہ علیین مین ساتوین آسمان کے اوپر ہے۔ چنانچہ کئی دفعہ آپ نے اس مطلب کو مفصل بیان فرمایا۔ پس برزخ کا اسفل حصہ جہنم کی طرف ہے جس مین کفار بدبخت اور بد

کرداروں کی ارواح رہتی ہیں۔ اور اس کا اعلےٰ حصہ جنت کی طرف ہے جس میں اہل ایمان متقی اور پرہیزگاروں کی ارواح رہتی ہیں پھر ایک دفعہ میرے شیخ نے جنت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ نُفِخَ فِی الصُّوۡرِ میں جو لفظ صُور واقع ہے۔ اسی سے عالم برزخ مراد ہے۔ چنانچہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عالم برزخ سینگ کی شکل پر ایک بڑی وسیع چیز ہے۔ جسکا ایک دائرہ اتنا وسیع ہے۔ جتنا زمین و آسمان کا درمیانی حصہ۔ اس میں سوراخ ہیں جن میں ارواح رہتے ہیں۔ اور وہ سوراخ ایسے ہیں۔ جیسے کہ شہد کی مکھی کے چھتہ میں ہوتے ہیں۔ نیز فرمایا کہ جب کوئی کافر مر جاتا ہے۔ تو اس کی روح برزخ کی طرف پرواز کر لیتی روکی جاتی ہے۔ اور پھر شیطان ابلیس مسلط کئے جاتے ہیں۔ جو اسکو دنیا میں وسوسے میں ڈالا کرتے تھے۔ پس جب انکی روح نکلتی ہے۔ تو شیطان اونکو ملتے ہیں اور ان ارواح کو ساتھ اس طرح کھیلتے ہیں جسطرح بچے گیند کے ساتھ۔ یعنی اسکو ایک دوسرے کی طرف پھینکتے ہیں۔ پھر اُس کو پتھروں کی مار سے سخت عذاب دیتے ہیں۔ یہانتک کہ جسم قبر میں فناہ ہو کر مٹی ہو جاتا ہے۔ پھر وہ ارواح برزخ کے ادنیٰ حصہ میں اپنی جگہ چلے جاتے ہیں۔ پھر صاحب ابریز نے لکھا ہے۔ کہ شیخ کی تمام کلام کا یہ مطلب ہے۔ کہ کفار کے ارواح بھی مختلف مدارج رکھتے ہیں۔ بعض پہلے آسمان کے اسفل برزخ میں۔ بعض پتھروں میں بعض زمین کے نیچے سجین میں بعض برزخ اسفل اور سجین کے درمیان رہتے ہیں کئی ایک تیسری زمین میں بھی سکونت رکھتے ہیں۔ نیز میرے شیخ نے یہ بھی فرمایا۔ کہ میں نے تیسری زمین میں کئی قوموں کو تنگ و تاریک مکانوں۔ جلانیوالی آگ اور گہرے کنوؤں اور ہمیشہ کے عذاب میں میں دیکھا۔ نیز فرمایا۔ کہ نیکوکاروں کے برزخ اور جنت کے درمیان نور کے دھاگے ہوتے ہیں۔ جو اُن کے ارواح کے اجسام سے جدا ہونیکے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اسی کو نور ایمان بھی کہتے ہیں۔ اسی نور کے ذریعہ مومن کی روح جنت میں نعمتوں اور لذتوں سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہیں۔ اسی طرح کفار کے برزخ اور دوزخ کے درمیان تاریکی کے دھاگے ہوتے ہیں۔ جو روح کے بدن سے جدا ہونیکے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہی کفر کی تاریکی ہے۔ اسی کے وسیلہ سے کافر کی روح جہنم کے عذاب و تکالیف سے حصہ لیتی ہے۔

چوتھا باب

روح کی چوتھی حالت کے بیان مین

یہ وہ حالت ہے جسمین روح اپنی اصلی مبدا کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور یہی حالات تمام حالات سابقہ کا نتیجہ ہے۔ اسی حالت مین نیکوکارون کو انکی نیکی کا دائمی صلہ اور بدکارون کو انکی بدکاری کا دائمی عذاب ملتا ہے۔ اس باب مین تین فصلین ہیں۔ پہلی فصل معاد کی اصلیت کے اختلاف مین اور ان دلائل کے بیان مین جو اسکی اصلیت کو عقلاً و نقلاً ثابت کرتی ہین۔ دوسری فصل اس اختلاف مین کہ یہ حالت صرف روح کے لئے ہو۔ یا روح و جسم دونون کے واسطے بمعہ دلائل نیز یہ کہ آیا اعادہ معدوم ممکن ہے۔ یا نہین اور اسکے متعلق ہر ایک فریق کے دلائل درج ہین۔

فصل اوّل

جاننا چاہیئے۔ کہ لوگون کا معاد کی اصلیت مین اختلاف ہے چنانچہ علماء طبعی۔ فرقہ دہریہ اور زندیقون کا یہ مذہب ہے۔ کہ انسان ہرگز دوبارہ زندہ نہین ہوتا۔ مگر اس سے عقل کی تکذیب لازم آتی ہے۔ کیونکہ محققین فلاسفہ اس کے قائل ہین) نیز اس سے شرع کی بھی تکذیب ہوتی ہے اسلئے کہ محققین مذاہب بھی اس کو تسلیم کرتے ہین۔ البتہ جالینوس نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور اس کے اثبات یا نفی پر کوئی رائے مضبوط قائم نہین کی۔ بلکہ فرمایا ہے۔ کہ اگر نفس صرف انسانی مزاج کا نام ہے۔ تو وہ تو موت سے فناہ ہو جاتا ہے۔ دوبارہ عود نہین کرتا۔ اس لحاظ سے تو معاد ممکن نہین۔ اور اگر نفس کوئی جوہر فی نفسہٖ قائم بالذات چیز ہے۔ جو موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ تو معاد ممکن ہے۔ لیکن محققین فلاسفہ اور اہل مذاہب کا اسکی اصلیت پر اتفاق ہے وجہ یہ ہے۔ کہ فلاسفرون کے نزدیک معاد ممکنات سے ہے۔ کیونکہ انسان عبارت ہے نفس سے یا بدن سے اگر انسان سے مراد نفس لیا جائے تو ہم کہتے ہین کہ جب پہلی دفعہ اس کا تعلق بدن

سے ممکن تہا۔ تو کیا دوسری دفعہ نہین ہوسکتا؟ پس نفس کو خواہ جسم لطیف مانا جاوے یا جوہر مجرد ہر صورت مین اسکا تعلق دوسری دفعہ بہی جسم سے ممکن ہے۔ اور اگر انسان صرف جسم کا نام ہے۔ تو جب جسم کی ترکیب کسی خاص وجہ سے ان اجزا ارضی کیساتہہ پہلی دفعہ ممکن ہے۔ تو دوسری دفعہ بہی ضرور ممکن ہے۔ نیز خداوند عالم تمام جزئیات اور ہر قسم کے اجزا سے بخوبی واقف ہے۔ اس کو بعض اجزا کی تمیز بعض سے کوئی مشکل بات نہین۔ اگرچہ زید کے بدن کے اجزا مٹی یا دریا مین گل گئے ہون۔ لیکن اوس علیم کل کے سامنے ان کا امتیاز بہت آسان ہے۔ اس لئے جب اونکی ابتدائی ترکیب جائز ہے۔ تو دوسری بہی جائز ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالی ہر چیز پر قادر و مختار ہے۔ اور اسکی قدرت تمام ممکنات پر حاوی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حشر و نشر فی نفسہ ممکن ہے۔ اور جبکہ معاد ممکن ہوا۔ جیسا کہ انبیا علیہم السلام کے کلام سے ثابت ہے۔ اور انبیا علیہم السلام کی صداقت دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ اور وہ اسکے وقوع پر یقین رکہتے ہین۔ تو اسکے حصول کا علم بہی یقینی ہوا۔

فخر رازی نے اپنی تفسیر کبیر مین لکہا ہے کہ معاد کے دلائل عقلیہ مین سے ایک دلیل یہ بہی ہے۔ کہ یہ بات عقل سے ثابت ہوچکی ہے۔ کہ یہ جہان حادث ہے۔ اور حادث کے واسطے کسی خالق یا قادر مطلق کی ضرورت ہے۔ اوسکا عالم اور غنی ہونا بہی ضروری ہے۔ کیونکہ عقل راسخ صرف عالم ہی سے صادر ہوسکتی ہے گویا وہ خالق علیم بہی ہے۔ اور حکیم بہی ہے اور غنی بہی۔ جب یہ ثابت ہوگیا۔ تو اب یہ سوال ہے۔ کہ ایسا حکیم اور غنی اپنے بندون کو مہمل اور بے لگام چہوڑ سکتا ہے؟ کیا ایسے مہاراج کی نگری مین ٹکے سیر بہاجی اور ٹکے سیر کہاج ہوسکتا ہے۔ کیا نیک و بد فرمانبردار اور سرکش برابر ہوسکتے ہین۔ کیا ایسا ہوسکتا ہے کہ بندے اوس واحد خدا کے ساتہہ کفر کرین۔ انکو برا بہلا کہین اسکی نعمتین کہا کر اسکی ربوبیت والوہیت کا انکار کرین اور اسکے ساتہہ شرک کرین عقل سلیم حاکم کرتی ہے۔ کہ ایسی باتین تو ایک جاہل اور بیوقوف کے سامنے ہوسکتی ہین نہ کہ علیم حکیم اور غنی کے روبرو۔ پس جب اُس کا حکیم ہونا ثابت ہوگیا۔ تو اب یہ لازم ہے۔ کہ وہ امر نہی کا مالک ہو بندون

کو کسی حد کے اندر رکہے۔ اور اپنے احکام کی پابندی کی انکو تکلیف دے۔ پہر اس کے ساتہہ وعدہ وعید بہی شرط ہے۔ کیونکہ جس امر ونہی کے ساتہہ وعدہ وعید نہو وہ بالکل بے فائدہ ہے۔ پہر اس وعدہ وعید کا ایفا بہی ضروری ہے۔ ورنہ ایسے حاکم کا اعتبار نہین رہیگا۔ پہر ایفا کے لئے عذاب وثواب کا ہونا بہی لازمی ہے۔ پہر ہم دیکہتے ہین کہ اس دنیا مین ہر نیکی وبدی کی پوری پوری جزا یا سزا نہین ملتی اسلئے ضروری ہے۔ کہ مرنیکے بعد اس فیصلے کیلئے کوئی دن مقرر ہو۔ پس یہ ایسے مقدمات ہین جو برابر ایک دوسرے کے ساتہہ مرتب ہو۔ تے چلے جاتے ہین اور اگر ایک درست ہے۔ تو باقی بہی ضرور درست ہونگے اور اگر ایک غلط ہے۔ تو باقی بہی تمام غلط ہونگے۔ یہ بات صرف خیالی نہین۔ بلکہ ہم اس جہان مین تغیر وتبادل کو ظاہری انکہون سے مشاہدہ کرتے ہین جس سے اس کا حادث ہونا ظاہر ہوتا ہے پہر حدوث کیواسطے کسی موجد یا صانع کی ضرورت ہے اسی طرح صانع یا موجد کے واسطے امر ونہی کا ہونا ضروری ہے پہر امر ونہی سے عذاب وثواب کا ہونا لازمی ہے۔ اور عذاب وثواب کیلئے حشر ونشر ازبس لازمی ہے اگر حشر تسلیم نہ کیا جاوے تو مذکورہ بالا تمام مقدمات باطل ہو جاوینگے جس سے بداہت کا انکار بہی لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے پس معلوم ہوا کہ بعث وحشر کا وجود ضروری ہے تاکہ نیکون کو اپنی نیکی کی جزا اور بدکارون کو اپنی بدی کی سزا ملے۔ مگر یہ دلیل اُن لوگون کی طرف سے ہو سکتی ہے جو خدا کے افعال کیلئے بہی کسی غرض وغائت کی مصلحت سے علت یا دلیل تجویز کرتے ہین۔ لیکن وہ جو اللہ تعالٰے کے افعال کو کسی غرض وغائت سے والبستہ نہین کرتے اور خدا کے افعال کو معلل باغراض کرنا شائبہ احتیاج کا تصور کرتے ہین انکے نزدیک اعادہ معدوم کے جواز کی یہہ دلیل ہے۔ کہ جس چیز کے وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل نہ ہو یعنی اگر کوئی چیز کسی دلیل سے واجب بالذات یا محال ثابت نہ ہوسکے تو وہ چیز ضرور اپنی ماہیت واصلیت مین ممکن ہوگی۔ کیونکہ حکماء کا یہ پختہ اور مانا ہوا اصول ہے کہ اگر کوئی واقعہ بظاہر عجیب اور بعید از قیاس یا خلاف عقل معلوم ہوتا ہو۔ تو جب تک اسپر کوئی یقینی دلیل اس کے خلاف قایم نہ ہوسکے اسکو ممکن سمجہنا چاہئے۔ جو اعادہ معدوم کے

محال ہونیکا مدعی ہے +
اپنے دعوے کی دلیل لانا بھی اُس کے ذمے ہے ۔ نہ اس کے ذمہ جو ممکن سمجھتا ہے ۔ چنانچہ امام لقانی نے اس دلیل کو نقل کرکے اُسکی صحت کا اقرار کیا ہے ۔ لیکن عقلمند کے نزدیک اس دعوی میں کہ "اعادہ معدوم ممکن ہے" وہ دلیل صحیح نہیں ہوسکتی ۔ کیونکہ اس جگہ امکان سے امکان ذاتی مراد ہے ۔ نہ جواز عقلی نیز حکمار کا یہ قول کہ "جس جگہ کسی چیز کے وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل نہ ہو ۔ وہ اصل میں ممکن ہو جاتی ہے" جواز عقلی کے بارے میں ہے ۔ نہ امکان ذاتی کے حق میں چنانچہ شیخ الرئیس کا قول ہے ۔ کہ جو شخص کسی بات کو بغیر دلیل مان لینے کا عادی ہو گیا وہ انسانی فطرت اور درجۂ آدمیت سے گزر جاتا ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ حکمار کے اس قول میں کہ "جہاں وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل نہ ہو وہاں امکان ہی اصل ہوتا ہے" امکان سے امکان عقلی یا جواز عقلی ہوتا ہے ۔ یعنی اس کی جانب ایجاب و سلب مساوی ہوتی ہے ممکن ہے ۔ کہ وہ واجب ہو یا جائز ہے کہ وہ ممتنع ہو ۔ نہ امکان ذاتی "جس میں ایک طرف خواہ ایجاب یا سلب ضرور مسلوب ہوتی ہے ۔ اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے ۔ کہ جو شخص کسی چیز کے ممکن بالذات ہونیکا دعوےٰ کرے تو اوسکو اپنے دعوے پر کوئی دلیل بھی ضرور لانی پڑیگی ۔ صرف اسبات سے کہ اس چیز کے واجب یا ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس کا دعوے ثابت نہیں ہوسکتا ۔ اب میں ناظرین کو اس کے متعلق ایک حکایت سناتا ہوں +

مجھے یاد ہے ۔ کہ سنہ ۱۲۵۳ ہجری میں جبکہ میں جامع ازہر میں مجاورین کے طور پر رہتا تھا ۔ مجاوروں کی عادت کے مطابق ایک قصبہ میں جا پہنچا ۔ اور قصبے کا حاکم عبداللہ پاشا ارنوطی تھا ۔ اس نے اسی قصبے سے کسی سرکاری کام کے واسطے دو ہائی سو آدمی طلب کئے تھے ۔ باشندگان قصبہ نے مجھ کو کہا کہ آپ اس حاکم کے پاس کچھ تخفیف کے واسطے ہماری سفارش کریں ۔ حالانکہ قبل ازیں میری اس سے ملاقات نہ تھی ۔ پس اُسکے پاس جاکر ملاقی ہوا ۔ وہ حاکم با اخلاق اور کشادہ پیشانی اور فرخندہ جبین تھا ۔ اس وقت میری عمر سترہ برس کی تھی ۔ جب اسکو معلوم ہوا ۔ کہ میں جامع ازہر میں رہتا ہوں اور

اس نے میری پیشانی سے کیاست و فراست کے آثار محسوس کیے اور مجھے ایک نوجوان
مگر عقلمند خیال کیا۔ تو اوس نے میری سیرت و علم و فضیلت کی آزمائش کا ارادہ کیا
پہر ادہر اودہر کی چند ظرافت آمیز باتوں کے بعد مجھسے چند مسائل دریافت کئے جنکو مین نے ایک
علیحدہ رسالہ کی صورت مین قلمبند کردیا ہے ازانجملہ ایک یہ سوال تہا کہ بعث و نشور پر عقلی
دلیل کیا ہے جب کہ اس نے مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا۔ اس وقت وہ تمام آدمی جمع تھے جنکو اس
نے کسی سرکاری کام کے لئے بلایا تہا۔ بعض ان مین سے ایسے تہے جنہون نے واقعی
اس کے حکم کی تعمیل کی تہی۔ انکو اوس حاکم نے اپنی مجلس مین بیٹھنے کا حکم
دیا تہا۔ گذشتگی سردہوپ مین علیحدہ بٹھلین۔ اسکے سوال کے جواب مین مینے کہا۔ کہ آپکا
یہی معاملہ بعث و حشر کی دلیل ہوسکتا ہے۔ اس نے پوچہا کس طرح! مین نے کہا کہ جب
آپنے ان کو حاضر ہوجانیکا حکم دیدیا تہا۔ اور بحالت حکم عدولی سزا سے بہی مطلع کردیا
تہا۔ تو اب اسوقت اگر آپ اپنے وعدہ وعید کو پورا نہ کرتے اور فرمانبردار کی عزت نہ کرتے
سرکشن کو سزا نہ دیتے۔ تو آپ کا پہلا حکم بیفایدہ ہوتا۔ بے شک ایسا لغو کام عقلمند
کی شان سے بعید ہے نیز ایسے حاکم کی رعایا کی نظرون مین عزت نہین رہ سکتی پس
اسی طرح اللہ تعالی نے مخلوقات کو پیدا فرماکر انکو نیک اور بد سے مطلع فرمادیا ہے۔
جزا و سزا سے بہی خبردار کردیا ہے یعنی نیکوکارون کو اچہے اچہے وعدے دئے ہین اور
بدکارونکو سخت عذابون سے ڈرایا ہے پس اگر وہ وعدہ وعید کسی وقت عملی صورت
مین نہ آتے تو پہلی ساری کارروائی عبث جاتی اور یہ بات جبکہ ایک عقلمند کے شان
کے خلاف ہے۔ تو اس علیم و حکیم اور شہنشاہ حقیقی کی نسبت کیونکر صحیح ہوسکتی ہے
جب اس نے یہ جواب سنا۔ تو کلمات تحسین و آفرین زبان پر لایا۔
اور مجلس کو برخاست کیا اور ہم جس کام کیواسطے آئے تھے اس کا اظہار کیا۔ اس نیک حاکم
نے ایک سو آدمی کی تخفیف کردی۔ اور میری انکے درمیان دوستی ہوگئی پہر اسکے بعد جس
چیز کی مین درخواست کرتا اس کے پورا کرنے مین کوتاہی نہ فرماتے۔ اللہ تعالے اس پر
رحم کرے ؂

۳ اور جنہون نے اوس کے حکم کی تعمیل نہ کی تہی۔ اونکو سرِ دہوپ کہڑا کردیا تہا

دوسری فصل

اِس اختلاف میں کہ اعادہ صرف روح کا ہوگا یا روح و جسم دونوں کا یا محض جسم کا یا کسی کا بھی اعادہ نہ ہوگا

قدماء فلاسفہ کا خیال ہے۔ کہ ان دونوں میں سے کوئی چیز قائم نہیں رہتی۔ جالینوس نے اس بارہ میں سکوت اختیار کیا ہے۔ جمہور متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ معاد صرف جسمانی ہوگا۔ علامہ سعد الدین نے اس قول کو نقل کر کے کہا ہے۔ کہ متکلمین کے اس قول کے یہ معنی ہیں کہ جب اجسام کا اعادہ ہوگا۔ تو ارواح کا اعادہ اُن کے ساتھ لازمی ہے۔ کیونکہ ارواح اپنی لطافت کے باعث اجسام میں جاری و ساری ہوتے ہیں۔ پس زرکشی کا یہ قول کہ مسلمان دو معاد کے قائل ہیں یا رازی کی کلام سے وہم پڑتا ہے۔ کہ بعض مسلمان صرف معاد جسمانی کے قائل ہیں۔ مگر بالکل غیر معتبر ہو البتہ علامہ سعد الدین کا قول بالکل درست ہے۔ کیونکہ نقط حشر اجساد کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے وجہ یہ ہے۔ کہ ایسی حالت میں تو وہ محض جمادات ہونگے۔ نہ انسان لہذا کوئی عقلمند اُس کو قبول نہیں کر سکتا۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے۔ کہ حشر روحانی ہوگا۔ کیونکہ بدن اپنے تمام اجزاء سمیت فنا ہو جاتا ہے۔ پھر دوبارہ لوٹنے کے قابل نہیں رہتا۔ البتہ نفس جو جوہر مجرد ہے باقی رہتا ہے۔ اس کو فنا نہیں انہوں نے اپنے اس دعویٰ کو کئی دلیلوں سے ثابت کیا ہے اول یہ کہ مثلاً کوئی انسان اگر قحط کے زمانے میں کسی انسان کو کھا جاوے۔ اور یہ ماکول انسان اُس زندہ انسان کے بدن کی جزبن جائے۔ تو وہ اجزاء ماکولہ یا تو کھانیوالے کے بدن میں واپس ہونگے۔ یا کھائے گئے کے بدن میں ان دونوں صورتوں میں کسی کا حشر بھی اپنی اصلی حالت پر نہ ہوگا۔ اس لئے وہ اجزاء صرف ایک کے بدن میں واپس کیے جائیں گے۔ اسکی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کہ اُس کا بعض حصہ تو کھانیوالے میں جاوے اور بعض جس سے کھایا گیا تھا۔ اس میں چلا جاوے۔ کیونکہ مثلاً کھانیوالا کافر ہو اور جو کھایا گیا ہے۔ مومن ہو۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ گنہگار اجزاء کو آرام پہنچے اور فرمانبردار اجزاء کو عذاب۔ اس کا یہ جواب ہے کہ صرف وہ اصلی اجزاء جو حالت جنین سے لیکر آخر عمر تک رہتے ہیں زندہ کیے

جاتے ہیں نہ وہ اجزا جو غذا سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس جواب پر وہی اعتراض برابر وارد ہو سکتا ہے۔ کہ ماکول کے اصلی اجزا کھانیوالے کے بدن میں چلے گئے ہیں۔ اب وہ کیونکر جدا ہو سکتے ہیں اس لئے اچھا جواب یہ ہے۔ کہ اعتراض حالت وقوع میں ہے۔ نہ امکان کی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ ان اصلی اجزاء کو کسی بدن کی جز ہونے سے محفوظ رکھے۔ اور ان کو کسی بدن کی اصلی جز ہونے دے یعنی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ماکول کے اصلی اجزار کو کھانیوالے کی اجزا نہ ہونے دے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اصلی اور نقلی سب کو کھانیوالے کے اجزا سے بچاوے اسطرح پر کہ کھانیوالے سے جس قدر فضلات نکلتے ہیں انکو زمین میں محفوظ رکھے۔ پھر انہیں کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے زرکشی کا قول جو اس نے حلیمی سے نقل کیا ہے۔ اس مقام کے مناسب معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے۔ کہ ایک آدمی کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مرتد ہو کر مر گیا۔ تو کیا وہ اسی ہاتھ سے مبعوث ہوگا یا نہیں۔ اگر اسی ہاتھ سے مبعوث ہو کر دوزخ میں ڈالا جاوے تو لازم آتا ہے کہ ایک بیگناہ عضو دوزخ میں ڈالا گیا۔ اگر اس ہاتھ کے ساتھ مبعوث نہ ہوا تو لازم آتا ہے۔ کہ تمام اصلی اجزار کا اعادہ نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کامل البدن مبعوث ہوگا۔ چونکہ ہاتھ بدن کے تابع ہے۔ لہذا ہاتھ کے لئے طاعت و معصیت میں کوئی علیحدہ حکم نہیں۔ لیکن میں کہتا ہوں۔ کہ اس اعتبار سے تو بدن کیلئے بھی کوئی خاص حکم نہیں۔ بلکہ عام احکام روح ہی کے لئے ہیں۔ اور اگر عذاب کی تکلیف اٹھانیوالا جسم ہے۔ تو مذکورہ بالا ہاتھ بھی ہے۔ اور روح الم کا سزاوار نہیں اور اگر روح جزا و سزا کا مستحق ہے۔ تو ہاتھ اور باقی اجزار بدن پر کوئی عذاب نہیں۔ اور اگر یہ یہ کہا جاوے۔ کہ اللہ تعالیٰ اس ہاتھ کو دوزخ کے عذاب سے بچا لیگا۔ اور اس کو کوئی عذاب محسوس نہ ہوگا۔ تو یہ البتہ اچھی توجیہ ہے۔ لیکن حق وہ مذہب ہے جس کی طرف امام غزالی گئے۔ اور راغب وغیرہ علماء نے ہدایت کی ہے کہ معاد روحانی جسمانی ہوگا یعنی روح کو بدن کی طرف واپس کیا جاوے گا۔ اکثر صوفیوں شیعوں اور کرامیوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ جو لوگ دو معاد یعنی روحانی و جسمانی کے قایل ہیں۔ اونکا یہ

یہ مطلب ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ اُس بدن کے اجزا متفرقہ سے ایک اور بدن پیدا کریگا اور نفس مجرد جو غیر فانی ہے۔ اس میں لوٹ آئیگا۔ اس میں کوئی اعتراض وقباحت بھی لازم نہیں آتی۔ بلکہ وہ حدیث جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ اہل جنت بے ریش و بے بال ہونگے اور کافروں کے دانت احد پہاڑ کی مانند ہونگے۔ اسی مطلب کی تائید کرتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ قول کہ جب انکے چمڑے جل جایا کرینگے تو ہم تازہ بدل دیا کرینگے۔ اس کا مؤید ہے نیز آیت [1] اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓی اَنْ یَّخْلُقَ مِثْلَھُمْ میں لفظ یخلق آتا ہے۔ نہ یُعِیْدُ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ پہلا جسم بعینہٖ واپس نہیں کیا جاویگا۔ بلکہ اس جیسا دوسرا پیدا کیا جاویگا۔ پھر یہ اعتراض کہ اس صورت میں ایسے جسم کا عذاب یا ثواب کا مستحق ہونا لازم آتا ہے جس سے کسی نیکی یا بدی کا صدور نہیں ہوا۔ وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ عذاب یا ثواب کا تعلق صرف ادراک سے ہے۔ اور جسمانی اعضاء اس کے آلات ہیں۔ یہی ادراک مقصود بالذات ہے۔ جو روح کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ بدن کے اصلی اجزا بھی باقی رہتے ہیں۔ اس لئے انسان کو بچپن سے لیکر بڑھاپے تک ایک ہی شخص مانا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی صورت و شکل تبدیل ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص جوانی میں کوئی گناہ کرے۔ اور اُسکا بدلہ اس کو پیری میں ملے تو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس گنہگار کو سزا نہیں ملی جس نے جوانی میں گناہ کیا تھا۔ ان تمام مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت و شکل کے تبدیل ہونے سے مقصود بالذات میں خلل نہیں آتا۔ یہ سب تقریر سعد الدین کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معاد کے مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں۔ اول یہ کہ معاد روحانی ہے۔ اور یہ الٰہی فلاسفروں کا قول ہے۔ دوسرا یہ کہ روحانی جسمانی ہے۔ اور یہ اکثر محققین مثل امام غزالی۔ راغب اصفہانی۔ اکثر علماء معتزلہ۔ صوفیائے کرام اور فرقہ کرامیہ کا قول ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حقیقت میں انسان کا مفہوم نفس ناطقہ ہی ہے۔ یہی شرع کا مکلف ہے۔ اسی سے عذاب و ثواب کا تعلق ہے۔ جسم اس کا آلہ ہے اور نفس بدن کی فناہ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ

[1] کیا زمین و آسمان پیدا کرنیوالا اُن جیسے اجسام پیدا کرنے پر قادر نہیں

مخلوقات کے حشر کا ارادہ کریگا۔ تو ہر ایک روح کے واسطے ایک ایک بدن پیدا کریگا جیسا کہ اس دنیا میں تھا۔ تیسرا یہ کہ روح و بدن دونو فناء ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کسی کا حشر نہیں ہوتا۔ یہ علما طبعیہ کا قول ہے۔ چوتھا یہ کہ اس میں بالکل سکوت کیا گیا ہے۔ اور یہ جالینوس کا قول ہے۔ پانچواں یہ کہ معاد صرف جسمانی ہے۔ یہ مذہب اکثر متکلمین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر اسکی تاویل تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکی ہے۔ کہ انکی مراد صرف جسمانی نہیں۔ کیونکہ اس کے کچھ معنی نہیں نکلتے۔ بلکہ اس سے معاد جسمانی روحانی مراد ہے ۰

مواقف میں ہے۔ کہ معاد کے مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اول معاد جسمانی یہ انہی متکلمین کا قول ہے۔ جو نفس ناطقہ کی نفی کرتے ہیں۔ اس کے بعد باقی چہار مذاہب بھی بیان کئے ہیں مگر صاحب مواقف نے جو نفس ناطقہ کی نفی کو اکثر متکلمین کی طرف منسوب کیا ہے۔ شائد اس سے اُنکی یہ مراد ہو۔ کہ وہ نفس ناطقہ کو مجرد بالذات نہیں مانتے۔ بلکہ جسم کے بغیر اس کا استقلال محال جانتے ہیں پس جسمانی معاد سے انکا یہ مطلب ہوا کہ مقصود بالذات جسم کا اعادہ ہے۔ جس کے بغیر روح کا ہونا نہیں اور روح بھی جسم کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ مگر اسکا اعادہ بالعرض ہے۔ ورنہ محض جسم کا اعادہ تو بالکل باطل ہے جسکا کوئی عقلمند قائل نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص محض اعادہ روح کا قائل ہے۔ اوسکی مراد یہ ہے۔ کہ دراصل روح کو کسی جسم سے متعلق ہونیکی بالکل ضرورت نہیں بلکہ وہ بذات خود مستقل بالذات اعادہ کیواسطے کافی ہے۔ جب حشر اجساد کا امکان ثابت ہو چکا تو اب یہ سمجھنا چاہئے۔ کہ اسکا ثبوت نقلی و سماعی ہے یا عقلی و قیاسی۔ بقول امام تفتانی اہل سنت کا یہ مذہب ہے۔ کہ نقلی ہے نہ عقلی چنانچہ بہت آیات سے اس کا مفہوم ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۝ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ . . . . اسی طرح حدیثوں سے بھی یہ مضمون ثابت ہے اگرچہ وہ حدیثیں اعادے کے متعلق بہت ہیں۔ مگر چونکہ تعداد کے اعتبار سے تواتر کو نہیں پہنچ گئی ہیں۔ لہذا قابل اعتبار نہیں اور لائق سند ہیں۔ علاوہ ازیں حشر

---

۸ کون ہے جو بوسیدہ ہڈیاں زندہ کریگا۔ کہدو کہ وہی زندہ کریگا جس نے پہلے انہیں زندہ کیا تھا۔ کہینگے ہم کو دوبارہ کون زندہ کریگا۔ کہدے کہ وہی جس نے تمکو پہلے پیدا کیا تھا ۔

ومعاد ممکن امر ہے۔ اور جب کہ مخبر صادق نے بھی خبر دیدی ہے۔ تو اس کا وقوع مین آنا ضروری
ہے۔ وجہ امکان یہ ہے۔ کہ جو چیز وجود کے بعد معدوم ہو جائے یا اجتماع کے بعد متفرق
ہو سکے۔ تو وہ وہی ہو سکتی ہے جو اس صفات کے قبول کرلے کی قابلیت رکھتی ہو۔ ورنہ وہ
چیز ان صفات سے متاثر و منفعل نہ ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ اعادہ ممکن ہے۔ اور حشر
اجساد کا وقوع صحیح ہے۔ اور اس امر کے اقرار کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ اس قسم کی آیات
اور احادیث قابل تاویل ہیں۔ (انکے حقیقی معنے تو یہی ہیں۔ کہ معاد روحانی ہے۔ لیکن اس
خیال سے کہ عوام الناس جن سے انبیاء علیہم السلام کا روئے سخن زیادہ ہوتا ہے
اور ان کے فہم بھی کمالات حقیقی اور لذات عقلی کے سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ لہذا
لوگ صرف لذات یا کیفیات حسیہ کو محسوس کرتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اصل حقیقت کو
ایسے الفاظ میں ادا کرتے ہیں جو حقیقت کی تمثیل یا جز ہوتے ہیں۔ مگر انہیں الفاظ سے عوام
اور خواص اپنا اپنا نتیجہ نکال لیتے ہیں) کیونکہ تاویل اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ
حقیقی معنی میں کسی مشکل کا سامنا ہو۔ اور یہاں کوئی مشکل نہیں خصوصاً ایسی حالت میں
جبکہ واپس شدہ جسم اول کی مثل ہے نہ اس کا عین۔ علاوہ ازیں ہرگز بے ضرورت
تاویل کرنے سے خلقت کی گمراہی کا باطل کی ترویج ہے۔ اہل اعتزال کے نزدیک معاد کا ثبوت
عقلی ہے کیونکہ انکے مذہب کے مطابق خدا پر واجب ہے۔ کہ تابعدار کو ثواب دے اور
گنہگار کو عذاب اور یہ بات جب تک تمام مخلوقات کا اعادہ نہ ہو متصور نہیں ہے
پس جب نیکوکاروں کو انکے اعمال کا بدلہ ملنا واجب ہے تو ان کا اعادہ بھی ضروری
ہے۔ کسی نے ان کے قول کا یوں جواب دیا ہے۔ کہ جس چیز سے کوئی امر واجب
حاصل ہوتا ہے۔ اس چیز کا بھی واجب ہونا ضروری نہیں یعنی معتزلہ کا یہ قول کہ جن
اجزا سے نیک و بد افعال صادر ہوئے ہیں انہیں کا اعادہ ضروری ہے۔ درست
نہیں لیکن خیر فقط معتزلہ اس تردید کی بھی یوں تردید کرتے ہیں۔ کہ مطیع و عاصی یا
تو تمام اجزا ہونگے۔ یا اصلی اجزا ہونگے یا صرف روح پس صرف روح کے اعادہ میں مستحق عذاب
و ثواب کو پورا بدلہ نہ ملیگا۔ پھر اسکا یوں جواب دیا گیا ہے۔ کہ اگر حقیقت کا اعتبار

کیا جاوے۔ تو عذاب و ثواب کا مستحق صرف روح ہی ہے۔ کیونکہ طاعت اور معصیت کا دار و مدار ادراک۔ ارادہ اور افعال پہ ہے۔ اور ان سب کا مبدأ اور اکیلا روح ہے اور اگر ظاہر خیال کیا جاوے تو تمام اجزاء جو ابتدائی تکلیف سے لیکر موت تک ساتھ رہتے ہیں ان سب کا اعادہ لازم آتا ہے۔ اور یہ ممکن نہیں۔ پس اہل سنت کا مذہب بالکل ٹھیک ہے۔ کہ روح و جسم دونو کا اعادہ ہوگا۔ لیکن نہ جسم عینی کا بلکہ مثالی اور ظلی کا *

تیسری فصل

اس اختلاف میں کہ معاد محض عدم سے ہوگا۔ یا متفرق اجزاء کے اجتماع سے اور ہر ایک فریق کے دلائل اور اعادہ معدوم کا بیان نیز یہ بات کہ معاد جسمانی پر اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ معاد کے متعلق مختلف اور متعدد اقوال ہیں۔ ایک خیال یہ ہے۔ کہ پہلا جسم جو بالکل معدوم ہو چکا ہے اسیکا اعادہ ہوگا۔ ان کے نزدیک اعادہ معدوم جائز ہے۔ مگر معتزلہ اس اعادہ کو محال جانتے ہیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے۔ کہ موت سے بدن کے اجزاء اسقدر پراگندہ ہو جاتے ہیں۔ کہ وہ جوہر فرد بھی ملے ہوئے نہیں رہتے۔ اگرچہ حقیقت میں جوہر فرد[1] یعنی جوہریت پر باقی رہ جاتا ہے اور تفریق اجزا سے یہ تفریق مراد ہے۔ نہ تفریق مادی جسمیں بدن اپنے اعضاء محسوسہ کے تفصل سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اسمیں نزاع بھی نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ بدن کے اصلی اجزاء کو جمع فرما کر دوبارہ انکو صورت بخشتا ہے۔ جیسا کہ پہلی حالت میں تھا۔ پھر نفس اس واپس شدہ جسم کیساتھ وابستہ ہو جاتا ہے۔ پس جمہور کا یہ خیال ہے۔ کہ جسم اول کے معدوم محض ہو جانیکے بعد پھر اسکا اعادہ ہوتا ہے۔ امام آمدی اسیکو صحیح مانتا ہے۔ اور بھی بہت علماء اس پر متفق ہیں۔ لیکن پھر اس میں اختلاف ہے۔ کہ پہلے جسم کا معدوم ہونا کسی معدوم کرنیوالے کے باعث ہوتا ہے۔ یا کسی ضد و مخالف کے پیدا ہو جانیسے یا شرط وجود کے منتفی ہو جانے سے۔ اہل سنت میں سے قاضی اور فرقہ معتزلہ میں سے ابوالہذیل اسطرف گئے ہیں۔ کہ معدوم کرنیوالے کے معدوم کرنے سے ہوتا ہے۔ یعنی قاضی یوں کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بلا واسطہ جہان کو معدوم کر دیتا ہے۔ جیسا کہ بلا واسطہ وجود میں لاتا ہے۔ اور ابوالہذیل کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب

---

[1] فرد وہ جو کسی قسم کی تقسیم قبول نہ کر سکے*

اسکو کہتا ہے فنا ہو جا وہ فنا ہو جاتا ہے۔ جب اسکو کہا تھا ہو جا وہ ہو گیا تھا۔ جمہور معتزلہ کا قول ہے کہ ضد کے پیدا ہونے سے معدوم ہوتا ہے یعنی فنا ایک امر وجودی اور تحقیقی ہے اللہ تعالی اسکو اس جسم میں پیدا کرتا ہے جس سے جسم معدوم ہو جاتا ہے امام الحرمین اور دیگر اہل سنت نیز کعبی اور نظام معتزلی کا یہ مذہب ہے۔ کہ شرط وجود کے انتفاء سے معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر اس آخری گروہ کا شرط کی تعین میں اختلاف ہے۔ اکثر اہل سنت اور کعبی کا قول ہے۔ کہ اللہ تعالی درجہ بدرجہ جوہر میں بقا پیدا کرتا ہے۔ پھر جب اس سے اس حالت کو روک لیتا ہے۔ تو جوہر فنا ہو جاتا ہے۔ امام الحرمین کا قول ہے۔ کہ خدا تعالی جسمانی اعراض کو درجہ بدرجہ جسم میں پیدا کرتا ہے۔ پھر جب اسکو اس سے منقطع کر لیتا ہے تو وہ معدوم ہو جاتا ہے۔ نظام کا قول ہے۔ کہ اللہ تعالی جوہر کو درجہ بدرجہ پیدا کرتا ہے حقیقت میں جوہر کی کچھ ہستی نہیں بلکہ وہ اعراض کے تجدد اور حدوث سے پیدا ہوتا ہے پھر جب اللہ تعالی جوہر کی پیدائش کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ تو وہ فناء ہو جاتا ہے علامہ سعدالدین کا قول ہے۔ کہ ان میں سے اکثر اقوال بیہودہ اور دیوانوں کی بکواس ہیں خصوصاً یہ قول کہ فنا ایک امر وجودی اور خارج میں موجود ہے۔ بقا کی ضد اور قائم بالذات ہے۔ آگے چلکر معلوم ہو جائیگا۔ کہ فنا و عدم وجود کی ضد نہیں۔ اگرچہ بعض علماء کی زبان پر جاری ہے کہ فنا و وجود ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نیز یہ بھی معلوم ہو جائیگا۔ کہ وجود کی کوئی بھی ضد نہیں۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسم کا اعادہ عدم سے نہ ہوگا بلکہ اس کے پراگندہ اجزا جمع کئے جائینگے۔ وہ اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں (۱) اگر اجسام معدوم ہو جاتے تو مستحق کو سزا یا جزا نہ ملتی۔ اور اہل سنت کے نزدیک یہ بات نقلاً باطل ہے جیسا آیت إِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ یعنی اللہ نیکوں کے عمل کو ضائع نہیں کرتا ہے سے ثابت ہوتا ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقلاً باطل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اسکے لازمی ہونیکی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ جس کا اعادہ ہوتا ہے۔ وہ بعینہ پہلا جسم نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکی مثل ہوتا ہے کیونکہ معدوم عینی کا اعادہ محال ہے اسلئے لازم آتا ہے۔ کہ جس چیز نے گناہ کیا تھا۔ وہ اور ہو جسکو سزا ملتی ہے۔ وہ اور ہو حالانکہ یہ عیب خدا کے حق میں جائز نہیں (اسکی تردید آگے آئیگی)

جسکا خلاصہ یہ ہے۔ کہ مذکورہ لزوم ضروری نہیں۔ دوسری دلیل یہ لاتے ہین کہ ثواب عذاب مین مقصود اصلی روح ہے۔ اور حشر و بعث مین مقصود بالذات اصلی اجزا ہین پس جس حالت مین یہ متفرق بھی نہین ہو سکتے۔ تو معدوم کسطرح ہونگے۔ تیسری دلیل یہ ہے۔ اور یہ معتزلہ کی دلیل ہے۔ کہ حکیم کا فعل کسی غرض و حکمت سے خالی نہین ہوتا بظاہر معدوم کرنے مین کوئی فائدہ نظر نہین آتا کیونکہ اس مین کسی کا فائدہ نہین۔ بلکہ نفع اگر ہے۔ تو زندگی اور وجود مین۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ ممکن ہے کہ اس مین بھی کوئی مصلحت ہو جسکو ہم نہ جانتے ہون۔ علاوہ ازین اس مین اللہ تعالیٰ کی بزرگی اور دائمی بقا کا بھی اظہار ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے۔ کہ قرآن کریم سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ بعث کے معنی ہین موت کے بعد زندہ ہونا پراگندگی کے بعد جمع ہونا۔ نہ کہ عدم کے بعد وجود مین لانا۔ جیسا کہ وانظر الی العظام کیف ننشزھا ثم نکسوھا لحما (یعنی ہڈیون کو دیکھو کہ ہم کسطرح اونپر گوشت چڑہاتے ہین۔) وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اعادہ پراگندہ ہونیکے بعد ہوتا ہے۔ نہ معدوم ہونیکے بعد۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے۔ کہ عدم کا لفظ ان آیات سے عدم کی نفی نہین ہو سکتی۔ اور جو لوگ اس بات کے قائل ہین کہ جسم کا اعادہ اجزا متفرق کے اجتماع سے ہوتا ہے۔ انہین فخر رازی بھی شامل ہین۔ رازی اس مدعا کو قرآن شریف کی آیات سے ثابت کرتا ہے یعنی اون کے مفہوم کو اپنے موافق معنون پر محمول کرتا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے۔ کہ صورۂ واقعہ مین چند آیات ہین جنمین بعث کے منکرون کے شبہات کی تردید کی گئی ہے۔ وہ آیات یہ ہین وَ یَقُوْلُوْنَ اَئِذَا مِتْنَا وَکُنَّا تُرَابًا وَّ عِظَامًا ءَ اِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ یعنی وہ کہتے تھے۔ کہ کیا یہ ممکن ہے۔ کہ جب ہم مر کر مٹی مین مل جائینگے۔ اور ہماری ہڈیان بوسیدہ ہو جائینگی۔ تو ہم از سر نو زندہ کئے جائینگے۔ اسواسطے اللہ تعالیٰ نے بعث کے امکان کی طرف چار وجہ سے اشارہ کیا ہے۔ اول) اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ءَ اَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الْخَالِقُوْنَ یعنی یہ تو بتاؤ۔ کہ منی کو حالت جماع مین ہم لاتے ہین یا تو تم اس آیت مین وجہ استدلال یہ ہے۔ کہ منی ہضم رابع کا فضلہ ہے۔ اور وہ تمام اعضا مین شبنم کی طرح پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس لئے غسل جنابت مین تمام اعضا کا

دہونا فرض ہے۔ اور وہ لذت جماع کیوقت اترتی ہے۔ پہر قوت شہوانی جو جسم پر مسلط ہے۔ ان اجزاء طلیہ (شبنم دار) متفرقہ کو جمع کرتی ہے پس حاصل یہ ہے۔ کہ یہ اجزاء پہلے عالم کے مختلف حصون مین پراگندہ تھے یعنی نباتات وحیوانات وپھلون پھلون وغیرہ نباتات کی صورت مین پنہان تھے۔ پہر اللہ تعالی نے انکو انسان کے بدن مین جمع کیا۔ پہر اسکو منی کی صورت مین لاکر عورت کے رحم مین پہنچایا۔ پہر وہ اعضاء عورت کے تمام اعضاء مین منتشر ہوگئے۔ پہر انکو جمع کرکے علقہ بنایا پہر مضغہ کی شکل مین تبدیل کیا پہر اسکو ہیئت تامہ اور خلقت کاملہ کی شکل مین لایا۔ پس جب ان اجزاء کو جو پہلے متفرق تھے۔ جمع کرکے یہ جسم کثیف اور بدن غلیظ بنایا گیا۔ تو کیا جب دوبارہ موت سے متفرق ہو جائینگے۔ اسوقت انکا اجتماع کیونکر محال ہوگا۔ اس تمام بحث تقریر کو قرآن کریم کے متعدد مقامات مین ذکر کیا گیا ہے۔ جیساکہ اَلَمْ یَکُ نُطْفَۃً مِّنْ مَّنِیٍّ یُّمْنٰی (یعنی کیا وہ نطفہ نہین تہا جو منی سے پیدا کیا گیا تھا)۔ فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ یعنی انسان کو چاہیے کہ اپنی پیدائش مین غور کرے +

(دوم) اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ (بہلا بتلاؤ تو سہی کہ جو چیز تم بوتے ہو اسکے بونے والے تم ہو یا ہم ہین) اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے۔ کہ دانہ جب زمین مین ڈالا جاتا ہے۔ اور اسکو پانی ومٹی ڈہانپ لیتی ہے۔ اسوقت عقل تقاضا کرتی ہے۔ کہ وہ دانہ بباعث تعفن ہونیکے خراب وتباہ ہو جاوے۔ لیکن بخلاف اس کے محفوظ رہتا ہے۔ یہانتک کہ جب اسکی رطوبت پہنچ جاتی ہے تو دو حصونمین پہٹ کر اسکی دو شاخین نکل آتی ہین۔ ایک اسکے سر سے نکلکر اوپر کو جاتی ہے اور دوسری نیچے کی طرف زمین مین مضبوط ومستحکم ہوتی جاتی ہین۔ ایسا ہی گٹھلی کے بھی دو حصے ہوکر ہلکا حصہ اوپر کی طرف جاتا ہے۔ حالانکہ دونو حصے اپنی طبیعت اور اصلیت مین یکسان ہوتے ہین۔ اس لیئے یہ بات اللہ تعالی کی قدرت کاملہ پر دلالت کرتی ہے۔ پس ایسا قادر مطلق دوبارہ اجزاء متفرقہ کے اجتماع اور ترکیب اعضاء سے کیونکر عاجز ہوسکتا ہے۔

(سوم) اَفَرَاَیْتُمُ الْمَآءَ الَّذِیْ تَشْرَبُوْنَ ءَاَنْتُمْ

لہو قطرہ۔ سے گوشت کا ٹکڑا

ءَاَنْتُمْ اَنْزَلْتُمُوْهُ مِنَ الْمُزْنِ اَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُوْنَ یعنی بھلا بتلاؤ کہ پانی جو تم پیتے ہو۔ اُسکو تم بادلون سے اتارتے ہو۔ یا ہم۔ اس آیت سے بھی وجہ استدلال یہی ہے۔ کہ وہ پانی کے ذرات جب پراگندہ اور منتشر ہونیکے بعد جمع ہو جاتے ہین۔ اور جمع کرنیکے واسطے کسی جامع کی ضرورت ہے۔ تو جو جامع اسبات پر قادر ہے۔ کہ پانی کے ذرات کو اتارنے کیواسطے جمع کر سکتا ہے۔ تو کیا وہ مٹی کے اجزاء متفرقہ کے اجتماع پر قادر نہ ہوگا۔ چہارم اَفَرَءَيْتُمُ النَّارَ الَّتِيْ تُوْرُوْنَ ءَاَنْتُمْ اَنْشَاْتُمْ شَجَرَتَهَا اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِـُٔوْنَ یعنی بھلا یہ تو کہو۔ کہ جس آگ کو تم سلگاتے ہو اسکے درخت کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہمنے اس آیت سے بھی وجہ استدلال وہی ہے۔ کہ آگ بالطبع اوپر کو جاتی ہے۔ اور درخت بالطبع نیچے۔ پھر آگ نورانی ہے۔ اور درخت ظلمانی آگ گرم و خشک ہے۔ اور درخت سرد تر۔ پس جبکہ اللہ تعالی اپنی قدرت کاملہ سے اس تاریک اور کثیف درخت کے اندر آگ کے ان اجزاء نورانی کو جمع کر سکتا ہے اور دو باہم مختلف اور متضاد اجزاء کے درمیان اجتماع پیدا کر سکتا ہے۔ اور اس سے عاجز بھی نہین ہوا تو حیوانی اجزا کی ترکیب و ترتیب سے کیونکر عاجز ہو سکتا ہے۔ اب مین کہتا ہون کہ یہ تقریر اگرچہ بظاہر خوب دلفریب اور دلکش معلوم ہوتی ہے۔ مگر اسکے ظاہری جمال پر فریفتہ ہونا گویا اس سنہری گلٹ کو سونیکے نرخ پر خریدنا ہے کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ بعث آخروی ان اجزاء کے اجتماع سے بدن کثیف بنانے اور اوس مین روح پھونکنے سے ہو گی۔ جیسا کہ دنیا مین یہ حالت تھی۔ حالانکہ بعث آخروی کے یہ معنی نہین ہین۔ بلکہ اس قسم کی بعث و حشر تو عالم دنیا سے علاقہ رکھتی ہے۔ نہ بعث آخروی و حشر عقبی سے۔ باوجودیکہ خدا تعالی فرماتا ہے۔ کہ اِنَّا لَقٰدِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ یعنی ہم اسبات قادر ہین کہ تمکو عالم امثال مین تبدیل کرین۔ اور تمکو ایسی حالت مین پیدا کرین جسکو تم نہیں جانتے۔ چونکہ حالت دنیاوی اور ترکیب جسمانی کو ہم جانتے ہین پس اس حالت مین اللہ تعالی کا وہ قول کیونکر صحیح ہو سکتا ہو۔ اسی طرح وَاِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ اَمْثَالَهُمْ تَبْدِيْلًا یعنی جب ہم چاہینگے انکو عالم مثال مین بدل ڈالین گے یہی اسی

طرف اشارہ ہے۔ کہ عالم عقبےٰ ایک اور قسم کا جہان ہے جو عالم دنیا سے (جو پانی مٹی) سے بنا ہے) مخالف اور مبائن ہے۔ بعث اخروی کے بارے میں بعض محققین کا قول رازی کی نسبت زیادہ قابل اعتبار ہے۔ وہ یہ کہ موت و بعث اللہ تعالیٰ کی طرف جانے اور قرب الٰہی کی پہلی سیڑہی ہے۔ نہ کہ پیدائش جسمانی کی طرف رجوع کرنیکا نام بعث ہے بلکہ یہ وہ دن ہے۔ کہ جس میں روح اپنے وجود میں بدن طبعی اور جسم مادی سے مستغنی ہوگا اور اپنے قیام میں کسی آلات حسیہ طبعی حواس کا محتاج ہوگا۔ بلکہ آخروی جسم اپنے قیام میں روح کا محتاج ہوگا بخلاف عالم دنیاوی کے کہ یہاں روح اپنے حصول کمالات کیواسطے بدن طبعی اور قوی حسی کا محتاج ہے یہ وہ قول ہے جس سے بصیرت کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ اور معرفت کا دروازہ کھلتا ہے یہی بات شیخ اکبر کے قول سے ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں کہ انسان کے مکلف ہونے اور شرعی احکام کے بجالانے سے صرف یہ غرض ہے۔ کہ انسان اپنے روحانی و انسانی کمال کو حاصل کر کے دنیاوی عوارضات سے رہائی پاوے نیز نفسانی شہوات و مکان و جہات کی قیود سے نجات حاصل کرے۔ تاکہ دار آخرت میں اس کے ظاہری و باطنی کمالات منکشف ہوجاویں۔ پس جبتک اس فانی حالت کو اس باقی حالت کیساتھ تبدیل نہ کرے یہ درجہ کمال حاصل نہیں ہوسکتا اور یہ اسبات پر منحصر ہے۔ کہ اسکی شناخت کیجاوے اسپر ایمان لایا جاوے۔ اور ایسے اعمال بجالائے جائیں جنکی بدولت اس راستہ پر چلنا آسان ہوسکے۔ لہذا ان آیات سے جو حشر و نشر پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ جل شانہ کی یہ غرض ہے۔ کہ انسانکو خبردار کر دیا جاوے کہ عالم آخرت ایک اور قسم کا وجود ہے۔ جو ان حواس کی حد سے باہر ہے۔ اسی کو عالم غیب اور عالم ارواح بھی کہتے ہیں یہ موجودہ جہان عالم شہادت ہے چونکہ وہ عالم جاہلوں اور کم عقلوں کی ادراک سے باہر ہے۔ اسلیے اکثر عوام اسکا انکار کرتے ہیں کیونکہ انکے ذہنوں میں عالم آخرت کے حالات نہیں سما سکتے بعض لوگ جو انسانیت کے درجہ سے بالکل گرے ہوئے ہیں۔ عالم آخرت کو دنیا کی طرح سمجھتے ہیں۔ اور اسکی نعمتوں کو دنیاوی نعمتوں پر قیاس کرتے ہیں۔ ہاں اتنی بات ضرور جانتے ہیں۔ کہ وہاں کی نعمتیں اس دنیا کی نعمتوں کی نسبت زیادہ دیرپا اور کثیر المقدار ہیں اکثر لوگ دنیا میں اسواسطے فرائض بجالاتے ہیں تاکہ

انکی شکم وفرج کی خواہشات دار آخرت مین پوری ہون درحقیقت یہ لوگ طاعت کے رستے مین قدم مارتے ہین۔ حالانکہ انکے یہ خیالات خام اور لغو ہین اصل بات یہ ہے کہ جو آیات حشر و نشر پر دلالت کرتی ہین۔ دو قسم کی ہین ایک تو وہ ہین۔ جو غرض وغائیت کے اعتبار سے معاد کا اثبات کرتی ہین۔ دوسری وہ ہین۔ جو علت فاعلی کی حیثیت سے اسکا اثبات پہنچاتے ہین پس وہ آیات جنمین نطفے کی تغیرات اور اُسکے ایک حال سے دوسرے حال مین منفعل ہونے ادنی حالت سے اعلی کی طرف ترقی کرنیکا ذکر ہے۔ ان سے یہ غرض ہے۔ کہ ان تغیرات کی ایک حد کمال اور علت غائی ہے۔ نیز انسان کی طبیعت مین اس کمال تک پہنچنے اور ذات باری کا قرب حاصل کرنیکے لیے طبعی خواہش اور فطرتی کشش ہے پھر وہ کمالات جہانتک مدارج انسانی کا خاتمہ ہے یا جو انسان کامل کے مناسب حال ہین۔ اس عالم ادنی (دنیا) مین طبعی موانع وقیود مین مقید ہین۔ لہذا ان تک پہنچنا ممکن نہین۔ بلکہ وہ کمالات عالم آخرت مین پورے ہوسکتے ہین۔ اس لئے ضروری ہے۔ کہ جب انسان تمام مراتب مادیہ کو جو نباتات۔ جمادات اور حیوانات کے حالات سے تعلق رکھتے ہین طے کرلے اور حیوانات کے اعلی مدارج کو ختم کرچکے تو حالت عقبی اور درجہ آخرت کی طرف متوجہ ہو۔ اور کمال معرفت جو انسان کے وجود کی علت غائی واصلی غرض ہے۔ حاصل کرے اور اپنے آپ کو فناہ کرکے باقی باللہ کا درجہ حاصل کرے اور یہ حرکات وتغیرات اگرچہ دیگر حیوانات مین بھی پائے جاتے ہین۔ لیکن وہ انسانیت کی حد تک نہین پہنچتے۔ کیونکہ حیوانات مین یہ استعداد نہین ہوتی کہ ملکوت السموات کا سیر کرسکیں اور نہ ان مین یہ قابلیت ہے کہ اُن عروجوں تک پہنچ سکین ✤

اور وہ آیات جنمین بڑے بڑے اجرام سماوی اور اجسام ارضی وغیرہ عظیم الشان چیزون کا ذکر کرکے آخرت کا ثبوت دیا ہے۔ ان سے اس مطلب کو علت فاعلی کے طور پر ثابت کرنا ہے۔ کیونکہ اکثر لوگون کا خیال ہے۔ کہ حادث چیز کیلئے جسمی مادہ کا ہونا ضروری ہے وجہ یہ کہ کسی چیز کا بغیر اصل کے پیدا ہونا محال ہے۔ پس تمام عالم جمیع اشکال کا بھی بغیر مادہ کے پیدا ہونا غیر ممکن ہے۔ اور یہ غلطی انھون نے اسلیئے کھائی کہ دار آخرت کو بھی دار دنیا

پر قیاس کیا۔ ہر چند یہ قیاس مع الفارق تہا۔ مگر پہر بہی اُسکے داؤ میں آ گئے۔ اور یہ نہ سمجہا۔ کہ عالم آخرت انشار[1] کی قسم سے ہے۔ نہ تخلیق[2] کی جنس سے۔ پس اللہ تعالیٰ نے تنبیہ فرمائی ہے۔ کہ اس قادر مطلق کا کام بلحاظ فاعلیّت کے صرف ابداع والنشاء ہے۔ نہ تکوین و تخلیق اور زمین اور آسمان وغیرہ کی پیدائش باعتبار فاعلیت اسی قسم کی ہے۔ کیونکہ انکا وجود بہی کسی دوسرے مادے سے نہیں پیدا کیا گیا۔ پس جنت و نار اور دیگر اُخروی اجسام کی پیدائش کو بہی اسیطرح پر قیاس کر لو+

اس نکتے سے وہ عام اعتراض جو منکرین قیامت کیا کرتے ہیں۔ کہ وہ کسی مادہ میں پائی جائیگی۔ اور کسطرف کسوقت اور کس مکان میں ہوگی سب کافور ہو جاتے ہیں۔ پس ایسے لوگ سمجہ سکتے ہیں اور ٹہنڈے دل سے سُن سکتے ہیں۔ کہ آخرت کا زمان و مکان اور دیگر لوازمات دنیاوی مکان و زمان وغیرہ تشخصات کی طرح نہیں ہیں۔ بلکہ آخرت کی تمام کائنات بہ نسبت دنیاوی معلومات کے زیادہ پائیدار اور مستحکم ہیں پس جن آیات میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ ان سے یہ غرض ہے۔ کہ خدا تعالیٰ (علت اولیٰ) کیلئے بغیر مادہ کے صورتوں اور شکلوں کا انشا بہ نسبت ترکیب[3] مواد اور اجتماع اجزاء متفرقہ اقرب و اولیٰ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کام چشم زدن کی طرح ہوتا ہے۔ اور یہ کام اجزاء متفرقات کے اجتماع اور مواد مختلفہ کی ترکیب سے اشرف ہے۔ کیونکہ یہ کام جسمانی طبائع اور قویٰ کا ہے جنکا درجہ علت فاعلی و علت اولیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں بالکل ہیچ ہے پس جبکہ انسان کا وجود جو اعضاء کی ترکیب و امتزاج سے بنا ہوا ہے۔ بلحاظ تخلیق کے اوس سے صادر ہونا ممکن ہے۔ تو کیا دوبارہ اسکا وجود بطریق انشاء و ابداع ممکن نہ ہو گا۔ بلکہ اس قسم کا وجود اسکیواسطے بہت آسان ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا اصل کام بغیر کسی اسباب کے مطلقاً ایجاد و انشاء ہے۔ اور اسباب اسکی ایجاد کیواسطے مخصص ہیں۔ پس جسطرح اللہ تعالیٰ کا خاص فعل ابتداء میں پہلی حالت مجردہ کا پیدا کرنا ہے۔ اور اس حالت میں کسی قسم کی ترکیب مادی و اجتماع صوری کا کچہہ دخل نہیں ہوتا۔ ویسے ہی عالم اُخروی اور حالت معادی میں بہی اس کا کام مختص انشاء

[1] جو چیز بغیر مادہ کے پیدا ہو۔ اس کو انشاء کہتے ہیں
[2] اور جو مادہ سے پیدا ہو۔ ان کو تخلیق بولتے ہیں

مجروات ہے۔ نہ تخلیق مادیات۔ اور یہ کام عالم دنیاوی کی نسبت جو اجسام کی حرکت اور
مادہ کے ایک دوسرے میں مستحیل ہونیسے ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بہت آسان ہے چونکہ
آخرت (عالم تجرد) بہ نسبت عالم اولی (عالم مادی) کے اشرف و اعلی ہے۔ لہذا جو چیز ایسی
ہو۔ اسکا مبدا (اعلی اللہ تعالی) سے صادر ہونا نہایت مناسب ہے۔ یہ شیخ اکبر کی کلام
کا خلاصہ ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ کلام نہایت نفیس ہے۔ اور اعادہ معدوم کا مذہب
نہایت کمزور ہے۔ ہاں اعادہ اجزاء متفرقہ کا خیال البتہ مضبوط خیال ہے مگر یہ وہ اصلی
اجزاء ہونگے۔ جو دائمی عذاب و ابدی ثواب کے متحمل ہوسکینگے۔ نہ اجزاء مادی جو غیر اصلی ہونیکے
باعث قابل فنا و لائق زوال ہیں کیونکہ اجزاء مادی اگر لوہے کے بھی ہوں تو بھی عذاب
ابدی تکلیف دائمی کی برداشت نہیں کرسکتے پس معلوم ہوا۔ کہ وہ حالت انتشار ہے۔ نہ
صورت تخلیق۔ اور جس طرح دنیا میں روح کا مادی جسم اپنے مادی رحم میں نشو و نما پاتا ہے اسی
طرح عالم آخرت میں روح کا نوری جسم اپنے معنوی رحم میں نوری تصویر اختیار کرتا ہے۔
اسلئے وہ نوری جسم میں تمام ادراکات مثلاً سمع۔ بصر۔ لذت و الم کا محل مختلف نہیں ہوتا
بلکہ اسکی ہر ایک جز میں یہ تمام ادراکات موجود ہوتے ہیں۔ اور اعادہ معدوم کے لفظ کو
صحیح رکھنے کیلئے بعض نے اس لفظ کی یوں تفسیر کی ہے۔ کہ کسی چیز کا اپنے جمیع اجزاء
و عوارض سے اسطرح دوبارہ پایا جانا کہ جو اسکو دیکھے یہی خیال کرے کہ یہ ہو بہو وہی ہے۔
اعادہ معدوم کہلاتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں۔ اَعِدْ کَلَامَکَ یعنی اپنی کلام کا اعادہ کر حالانکہ
کلام ہوچکی ہوتی ہے پس اسکا یہ مطلب ہوتا ہے کہ انہیں حروف سابقہ کو انکی سی تالیف
و ترتیب اور ہیئت سے دوہرا۔ اگر اسی قسم کا اعادہ بھی کسی نے مانا ہو تو ہمارے منشا کے
خلاف نہیں۔ اور اسمیں بھی مناقشہ نہیں کہ وہ معاد بعینہ اول قسم کی ہوگی۔ یا اسکے
مثل ہوگی۔ ایک اور بات سنو۔ امام لقانی کا قول ہے کہ متکلمین کا اتفاق ہے کہ اعادہ
معدوم ممکن ہے۔ کیونکہ معدوم کی ذات اگرچہ باطل ہے یعنی حالت عدم میں اسکا نام
باقی نہیں رہتا یا فنا محض ہوجاتی ہے۔ لیکن خدا کی قدرت میں اسکا بعینہ اعادہ کرنا
محال نہیں۔ مگر ہمارے اہل سنت کے سوا کوئی عقلمند اسکا قائل نہیں اسکی

صحت کی یہ دلیل لاتے ہین کہ معدوم کا عدم کے بعد بہی وجود مین آنا ممکن ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ معتزلہ جواہر کا اعادہ جائز مانتے ہین کیونکہ انکے مذہب کے مطابق حالت عدم مین بہی جواہر کی ذات باقی رہتی ہے۔ صرف اُسکے عوارض فنا ہو جاتے ہین۔ دلیل یہ بیان کرتے ہین۔ کہ معدوم ایک چیز ہے۔ اور چیز جب معدوم ہوتی ہے۔ تو اوسکی ذات مخصوصہ باطل نہین ہوتی۔ بلکہ اسکے وجود کے صفات زائل ہو جاتے ہین پس جب حالت عدم و وجود مین ذات مخصوصہ باقی رہتی ہے۔ تو اُسکا اعادہ بہی جائز ہے۔ ہان اگر ذات مخصوصہ بہی باطل ہو جاتی تو اسکا اعادہ بہی محال ہوتا یہان تک تو جواہر کے اعادہ کا حال تہا۔ اب اعراض کے اِعادہ کا اختلاف سنو بعض کا خیال ہے۔ کہ اعادۂ اعراض مطلقاً ممتنع ہے کیونکہ مُعاد (اعادہ کی ہوئی چیز) ایک معنوی امر ہے اعراض پہلے ہی امور معنوی ہوتے ہین تو معنے کا قیام معنے کے ساتھ لازم آئیگا جو ایک محال امر ہے بعض کا قول ہے۔ کہ ایسے اعراض جو باقی نہین رہ سکتے۔ جیسے اصواتِ وارادات اُنکا اعادہ تو ممنوع ہے۔ لیکن باقی اعراض کا اِعادہ ممکن ہے۔ مگر حکماء کے نزدیک انکا اعادہ بہی مطلقاً ممتنع ہے ابوالحسین بصری اور محمود خوارزمی کا بہی یہی قول ہے۔ صاحب اسفار فرماتے ہین کہ امتناع اعادہ معدوم کا حکم بدیہی ہے۔ شیخ الرئیس کا بہی یہی قول ہے اور خطیب رازی نے اس کو پسند کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ جو شخص طبع سلیم رکہتا ہے۔ اور اُسکا ذہن تعصب کی کدورت سے صاف ہے۔ اُسکی عقل بخوبی قبول کرسکتی ہے کہ اعادہ معدوم کئی وجوہات سے ممنوع ہے۔ اول یہ کہ اگر معدوم بعینہٖ کا اِعادہ کیا جاوے تو شئی اور اسکی ذات مین عدم فاصلہ لازم آوے۔ نیز یہ بہی لازم آوے۔ کہ وہ شئی اپنی ذات پر بلحاظ وقت پہلے ہو اور یہ ایک قسم کا دور ہے۔ پس جب لازم باطل ہے۔ تو اُسکا ملزوم یعنی اعادہ معدوم بہی باطل ہوا۔ **دوم** یہ کہ اگر اعادہ معدوم مع اُسکے لوازمات شخصیہ اور عوارضات حسیہ کے جائز ہو۔ تو وقت اول کا اعادہ بہی جائز ہوگا کیونکہ وقت بہی عوارضات وقتیہ سے ہے۔ اس لئے کہ جو چیز اس خاص وقت مین موجود ہے سو وہ اس لحاظ سے کہ زمانہ ماضی یا مستقبل مین موجود ہے۔ اُس چیز کے مغائر ہے۔ نیز وقت خود بہی معدوم ہے تو

اس خیال سے کہ اعادہ میں وقت وغیرہ وقت کا امتیاز نہیں کیا گیا۔ زمانہ کا اعادہ بھی ممکن ہوگا۔ اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے۔ کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں مبتدا (ابتدا کی ہوئی) بھی ہو۔ اور معاد (واپس کی ہوئی) بھی ہو۔ یعنی جس لمحہ میں لی اُسی لمحہ میں واپس کر دی اور یہ محال ہے۔ کیونکہ اس کے کچھ معنے نہیں۔ گویا اسکے ماننے میں تین قباحتیں لازم آتی ہیں۔ اول یہ کہ دو ضدوں کا جمع ہونا جایز ہو۔ دوم یہ کہ وہ چیز واپس شدہ بعینہ وہی ہو کیونکہ وہ دوسرے وقت میں موجود ہے۔ نہ اول وقت میں۔ سوم یہ کہ ابتدا اور انتہا میں امتیاز نہ رہے حالانکہ امتیاز ضروری ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ زمانہ و وقت نہ تشخصات سے ہے اور نہ عوارضات سے۔ کیونکہ باوجود تشخص بعینہ رہنے کے بدل جاتا ہے۔ اور اس سے انکار کرنا گویا بداہت کا انکار ہے اسلئے اسکے منکر کو دیوانگی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کا بھی جواب یہ ہے۔ کہ وقت حیّز۔ وضع وغیرہ کیفیات کے عوارض تشخصیہ ہونیکے یہ معنے ہیں کہ انکو بھی امر مخصوص کے علامات مخصوصہ و لوازمات جزئیہ ہونے میں کسی حد تک دخل ہے یعنی اگر کوئی چیز ان عوارض سے خالی فرض کر لی جاوے تو وہ معدوم کہلائیگی نہ موجود۔ بس معلوم ہوا کہ وقت وغیرہ عوارض کو بھی تشخصات میں سے ماننا ضروری ہے۔ پھر حکما کا یہ قول کہ معانی غیر متشخصہ و عوارض حسیہ کا اجتماع تشخص کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس تقریر کے خلاف نہیں۔ کیونکہ اس تشخص سے مراد امر جزئی ہے جو امور کثیرہ پہ صادق نہیں آتی۔ اور جس تشخص میں ہماری گفتگو ہے اس سے درجہ امتیاز مراد ہے جس سے مادہ جزئی متشخص ہونیکے قابل ہو جاتا ہے۔ اور جس سے مدارج کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے۔ اور دوسرا تشخص جسکے معنے امتیاز کے ہوتے ہیں وہ اس تشخص کی علامت اور اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اور یہ تشخص چند امور عارضیہ کے اجتماع سے حاصل ہوتا ہے چنانچہ انکی میں سے ایک وقت بھی ہے۔ سوم اگر اعادہ معدوم بعینہ ممکن ہو تو چاہیئے کہ کوئی ایسی چیز جو ماہیت اور تمیع عوارضات شخصیہ میں اُسکی مثل ہو ابتدا میں پائی جائے۔ اور انمیں کوئی امتیاز بھی نہ ہو۔ حالانکہ یہ لزوم باطل ہے۔ کیونکہ آغاز اور معاد میں امتیاز کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان اعتراضوں کے بعد خطیب رازی نے اعادہ معدوم کے قائلین

کی بڑی گت بنائی ہے اور اُنپر خوب ہنسی اُڑائی ہے لیکن جمہور متکلمین نے اُنکے اعتراضوں کے جواب دیئے ہیں۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا یہہ جواب دیا ہے کہ ایک شے کے وجود کے دو زمانوں کے درمیان دو وقتوں میں عدم کا حائل ہونا اوس چیز کے نفس و ذات کے اتحاد کے منافی نہیں۔ جیسا کہ دو عدموں کے درمیان ایک وجود کا پایا جانا انکے عدم کے منافی نہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبتدا اور مُعاد کا ایک ہی وقت میں اجتماع اوس وقت لازم آتا ہے جبکہ وقت اوّل کا اوسکے ساتھ اعادہ نہو۔ حالانکہ وقت اول کا اعادہ بھی ساتھ ہی ہے۔ گویا مُبتدا وہ چیز ہے جو پہلے واقع ہوئی نہ وہ جو زمان اول میں واقع ہوئی اور مُعاد وہ ہے جو دوبارہ واقع ہوئی ہو نہ وہ جو زمان ثانی میں واقع ہوئی ہو اور اس سے وہ اعتراض بھی رفع ہوجائیگا کہ اگر زمانہ لوٹایا جاوے تو تسلسل لازم آئیگا۔ کیونکہ مبتدا اور مُعاد میں مغایرت نہیں ہے نہ ماہیت میں نہ وجود میں اور نہ کسی عوارض میں ورنہ یہہ اعادہ بعینہ نہوتا۔ بلکہ ماقبل اور مابعد کا اعادہ ہوتا کہ یہہ زمانہ سابق میں ہے اور وہ زمانہ لاحق میں۔ پس زمانہ کے لئے کوئی اور زمانہ ہوتا جسکا عدم کے بعد اعادہ ممکن ہوتا۔ البتہ اس طریق پر تسلسل لازم آتا لیکن عقل سلیم گواہی دیتی ہے کہ مقدم و موخر۔ ابتدا اور انتہا زمانے کے اجزا ذاتی میں داخل ہیں۔ پس زمانے کی کسی جزو کا کہیں واقع ہونا اسکے تعدد کو لازم نہیں کرتا۔ مثلاً وہ گذرا ہوا کل جو آیندہ کل پر مقدم ہے وہ گذرے ہوئے کل کی ہی ذاتی ہے ایسے ہی وہ کل جو صبح کے پیچھے ہے وہ بھی صبح کی ذاتی ہے پس اگر فرض کیا جاوے کہ یوم خمیس یوم جمعہ کو واقع ہوا ہے تو باوجود یوم جمعہ کے وقوع کی فرض کرنیکے بھی یوم خمیس صحیح ہوگا۔ کیونکہ وہ اسکی ذات کے ساتھ قایم ہے جسکا زائل ہونا غیر ممکن ہے۔

پس اب ہم کہتے ہیں کہ زمانہ متبدا کا متبدا ہونا اوسکی ا[illegible] ذاتہ کے غیر ہے پس جب اسکا معاد ہونا فرض کیا جاویگا تو بھی وہ اپنی ذات اور ماہیت سے جدا نہیں ہو سکتا

لہذا وہ زمانہ جو باعتبار عرض کے معاد ہے حقیقت کے اعتبار سے وہ مبتدا ہے۔

جواب اعتراض سوم کہ معاد و مبتدا میں امتیاز نہیں رہیگا یہہ ہے کہ نفس الامر میں تو یہ امتیاز ضرور ہے اگرچہ خارج میں نہو کیونکہ اگر نفس الامر میں امتیاز نہوتا تو دو چیزیں بھی کیونکر ہوتیں اور بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ دو چیزیں باہم حقیقت میں مختلف ہوتی ہیں مگر عقل پر متمائز نہیں ہوتیں - علاوہ ازیں امتیاز کے واسطے اتنی ہی بات کافی ہے کہ عقل انکے امکان پر حکم کر سکے کیونکہ امتیاز خارجی اور ثبوت واقعی کی ضرورت اسوقت ہوتی ہے جبکہ موصوف کے لئے صفت کا وجود خارج میں ہو - مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ معدوم ممکن کا وجود جائز ہے دیکھو اس مثال میں معدوم ممکن پر وجود کا حکم ہو رہا ہے حالانکہ خارج میں اور حقیقت میں یہ صفت موصوف کے لئے ثابت نہیں - یا یوں بھی کہتے ہیں کہ بچہ پیدا ہوگا - پھر پڑھیگا پھر جید عالم بنیگا لوگوں کو فیض پہنچائیگا - دیکھو کہ ان سب صورتوں میں ایک ایسی چیز پر جو خارج میں موجود نہیں کتنے اقسام کے حکم لگ رہے ہیں - اور کتنی صفات سے موصوف ہو رہی ہے پھر عقل بھی اسکو جائز سمجھتی ہے پس امتیاز ذہنی ہی عقل کے نزدیک کافی ہو رہا ہے -

کبھی ان اعتراضوں کا یہہ جواب دیا جاتا ہے کہ اعادہ معدوم سے یہ مراد ہے کہ وہ چیز اپنے جمیع اجزا اور صفات کے ساتھ اسطرح پائی جاوے کہ اوسکو دوبارہ دیکھنے والا فوراً بول اُٹھے کہ یہہ وہی ہے - جیسا کہ پہلے اسکا ذکر ہو چکا ہے اور بعض محققین کا قول ہے کہ اعادہ معدوم میں دو چیزیں شامل ہیں - جو چیزیں معدوم ہو چکی ہونگی انکا تو بعینہ اعادہ ہوگا اور جو اجزا صرف متفرق ہونگے وہ جمع کئے جائینگے - لقانی نے اسکو اپنی کتاب میں نقل کر کے پسند بھی کیا ہے -

تنبیہ اوّل - عالم آخرت کی نوع انسانی اس دنیا کی طرح نہیں ہوگی کیونکہ اس دنیا میں تو وہ ایک ماہیت نوعی میں متفق و مشترک ہیں لیکن عالم عقبیٰ میں انکے وہ نفسانی صورتیں ان اعمال و افعال یا آداب و اخلاق وغیرہ امور کے موافق جو انسانوں نے اس دنیا میں اپنے اعمال سے حاصل کیے ہونگے

اخروی اشکال اور عقبی آثار کو قبول کرتی ہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی عمل کے بار بار کرنے سے ذہن پر ایک پختہ نقش اور اچھا ملکہ قایم ہوجاتا ہے پھر جو عادات و خیالات انسان کے نفس پر غالب ہوجاتے ہیں وہ قیامت کے روز اوسی طرح کی صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ جو بالکل اونکے مناسب ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ایت قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ سے واضح ہوتا ہے۔ مثلاً جو لوگ دنیا میں ہر وقت خواہشات نفسانی اور شہوات حیوانی کے مغلوب رہتے ہیں اور انکی ہمت انہیں کاموں میں صرف ہوتی ہے انکا حشر بروز قیامت انہیں حیوانوں کی شکل وصورت پر ہوگا۔ کیونکہ ابدان درحقیقت نفوس کی صفات معنویہ کے سانچے ہیں چنانچہ ایت اِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ میں اسی طرح اشارہ ہے حدیث میں بھی آیا ہے یُحْشَرُ النَّاسُ عَلٰى نِيَّاتِهِمْ یعنی لوگوں کا حشر انکی نیتوں اور اعمال کے مطابق ہوگا۔

تنبیہ ثانی۔ شاید آپ کو یاد ہوگا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وجود ہرگز عدم کی ضد نہیں ہے اور وعدہ کیا تھا کہ پھر اسکی کیفیت پر بحث کرینگے۔ سو اب ہم اپنے وعدہ کو پورا کرتے ہیں اگرچہ یہ بھی مشہور ہے کہ ایفاء وعدہ واجب نہیں ہے لیکن ابن الطیب اور اکثر محققین کا یہ مذہب ہے کہ ایفاء وعدہ واجب ہے۔ چنانچہ میری بھی یہی رائے ہے اور میں نے اس مضمون پر ایک مستقل رسالہ تفریح النفوس نام بھی لکھا ہے۔ لہذا ہم ایفاء وعدہ کو مدنظر رکھکر عرض کرتے ہیں کہ مشہور تو یہی ہے کہ عدم وجود کی ضد ہے مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ وجود کی تو کوئی ضد ہے اور نہ کوئی مثل کیونکہ تضاد کی یہ شرط ہے کہ ضدین ایک عالی جنس کے ماتحت واقع ہوں۔ اور وجود میں حیثیت مجرد وجود کی کوئی جنس نہیں ہے۔ بلکہ وجود خود ہر ایک چیز کے لئے عالی جنس ہے۔ نیز دونوں ضدوں کا اپنا ذاتی وجود ہونا ضروری ہے۔ چونکہ عدم امر وجودی نہیں لہذا عدم۔ وجود کی ضد بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ وجود کے اوپر کوئی ایسی صفت بھی نہیں جسکے ماتحت وجود یا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک و مثل ہوسکے۔ پس معلوم ہوا کہ وجود کا نہ کوئی مثل ہے اور نہ کوئی ضد [illegible]

ملہ ۱ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ہر ایک امر ارادی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے۔ [illegible] انکی نیتوں کا حشر ہوگا۔

اسی پر صادق آتی ہے - بلکہ اگر سچ پوچھو تو عدم کوئی چیز ہی نہیں ہر ایک چیز وجود ہی وجود ہے - ہاں لفظا ہر جسقدر اعتبارات اور تعینات ہیں وہ سب کے سب وجود میں جاکر فنا ہو جاتے ہیں - کیونکہ اشیاء میں صرف اعتباری فرق ہے - لو اب ہم اس باب کو ایک نفیس فایدے پر ختم کرتے ہیں - اگرچہ اسکو اس بحث سے تعلق نہیں مگر اس خیال سے کہ ہر شی چیز لذیذ ہوتی ہے ناظرین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں - وہ یہہ ہے کہ اکثر لوگوں کی عقلیں حیران ہیں کہ کیا وجہ ہے کہ بعض حیوان بعض کو کھا جاتے ہیں - پھر اس مسئلہ کی تہ تک نہ پہونچنے کی وجہ سے بعض نے یہہ خیال کرلیا ہے کہ یہہ کسی حکیم کا فعل نہیں بلکہ شریر کا کام ہے - اسلئے انہوں نے عالم کے دو خدا مانے ہیں - ایک خیر کا دوسرا شر کا - اور بعض یہہ حال دیکھکر تناسخ کے قائل ہوگئے اور کہنے لگے کہ جو حیوان جنکو دوسرے حیوان کھا جاتے ہیں نیز انکو رنج والم پہونچاتے ہیں - یہ سب انکو پچھلے اعمال کی سزا ہے یا انپر عذاب آلہی ہے بعض بیچارے اس حال کو دیکھکر اور اپنی عقل کو عاجز سمجھکر دم بخود ہو گئے ہیں - یہہ سب کچھ اسواسطے ہوا کہ انپر حکمت الہی منکشف نہوئی حالانکہ اس میں وہ حکمت کاملہ اور صنعت بالغہ ہے کہ اسپر "تقدا ہونیکو شان کبریائی ہے" صادق آتا ہے - وہ یہہ ہے کہ اللہ جلشانہ کے جملہ افعال اور جمیع احکام سے مقصود بالذات مصلحت عام اور صلاحیت عوام ہے نہ بہتری جزد خاص و بہبودی جزئی مخصوص - مثال کے طور پر چور کی سزا کو لے لیجئے - ہر چند اسمیں ایک شخص کو سخت تکلیف پہونچتی ہے مگر چونکہ اسمیں عامہ خلایق کا فایدہ ہے لہذا عامہ خلایق کی آسایش وامن کے مقابلے میں ایک شخص کی تکلیف کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا - یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے سے چونکہ نفع ہے اسلئے اسکا ہاتھ کاٹنا معیوب نہیں - دیکھو جاہل کندہ ناتراش انبیاء اور صلحا انکو کیسی کیسی تکلیفیں پہنچاتے ہیں اور یہہ بزرگ انکی تکلیفوں کو برداشت کرتے ہیں - لیکن چونکہ ان بزرگوں کے مصایب سے پیچھے آنیوالی مخلوقات کے لئے ہدایت کا راستہ صاف ہوتا ہے اور وہ تکالیف اٹھا کر عام منفعت کا ذریعہ بنتے ہیں لہذا اللہ تعالےٰ نے بھی اپنے پیاروں کی تکالیف خلقت کے عام فائدہ کی خاطر روا رکھی ہے

ورنہ کسی کی کیا مجال تھی کہ انکو تکلیف پہنچا سکے - لیکن جب خدا نے قاعدہ ہی یہ جاری کر رکھا ہے کہ اگر ایک کی تکلیف سے باقی مخلوق کو فائدہ پہونچے - تو ایک کی زندگی کو دوسروں کے فائدے کی خاطر قربان کر دیتا ہے - نیز یہہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ اللہ تعالے نے تمام مخلوقات کو معدنیات سے لیکر انسان تک مدارج کے سلسلے میں جکڑا ہوا ہے اور ایک چیز کو دوسرے سے اعلے و اشرف بنالیا ہے یہہ ادنیٰ کو اعلیٰ کا خادم بنایا ہے اور بعض ادنے کو اعلے کے لئے خوراک بنایا ہے - دیکھو حیوانات مرتبے میں نباتات سے افضل ہیں - اسلئے نباتات حیوانات کی خوراک ہیں - اسی طرح حیوانات کا رتبہ انسان کے مقابلے میں ایسا ہے جیسے نباتات کا درجہ حیوانات کے سامنے - پس حیوانات کے وجود کا اصلی مقصود سوائے اسکے اور کچھ نہیں کہ وہ انسان کی ضروریات کے لئے بنائے گئے ہیں چنانچہ یہہ حیوانات انسان کی مختلف ضروریات میں مختلف کام دیتے ہیں - منجملہ دیگر کاموں کے بعض حیوان انسان کی خوراک کے کام بھی آتے ہیں - انسان کی خوراک ہوجانے سے حیوانات کا کچھ نقصان نہیں ہوجاتا جسطرح کہ نباتات کا حیوانات کی خوراک ہو جانے سے کچھ نہیں بگڑتا - غرضکہ کارخانہ قدرت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر ادنے چیز اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ وہ اپنے سے اعلے کے کام آوے چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور اور خدا کا مظہر خاص بھی یہی انسان ہے تو اگر تمام وہ چیزیں جو انسان کے آگے ہیچ ہیں اسکے ہر ممکن ضرورت میں کام آویں تو کیا ہرج ہے -

چوتھی فصل

(یہہ روح کی چوتھی حالت ہے اسی حالت میں تمام مخلوقات اپنے پروردگار کے سامنے حاضر ہوگی)
ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ ثم نفخ فیہ اخری فاذا ھم قیام ینظرون میں اسی

چوتھی حالت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی اسرافیل اُس صور کو جو اوسکے ہاتھ میں ہے
اور جسمیں تمام ارواح بھرے ہوئے ہیں پھونکیگا ابو عبیدہ کا قول ہے کہ لفظ صور کے
معنے کرنا کے نہیں بلکہ لفظ صور جمع ہے صورت کی - اور مطلب یہہ ہے کہ صورتوں میں
روح پھونک کر از سر نو تیار کی جاویگی - حسن و مقاتل نے بھی اسکو پسند کیا ہے مگر صحیح یہ ہے
کہ وہ سری کی شکل کا سنگ ہے جسکو اسرافیل پھونکیگا - جیساکہ ابو داؤد اور ترمذی
نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ تمہارا کیا ہوگا حالانکہ
سینگ والا سینگ پکڑے ہوئے ہے اور ہمہ تن گوش ہوکر حکم الٰہی کا منتظر ہے کہ کب
حکم ہو اور میں اسکو پھونکوں - اصحاب یہہ حال سنکر ڈر گئے - اور پوچھا کہ اے رسول خدا
ہم اوسوقت کیا کرینگے - اور کیا کہینگے - آپنے فرمایا کہ حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْل
وَعَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْنَا کہنا - خازن میں لکھا ہے کہ تمام اہل سنت کا اتفاق ہے کہ صور سے
سینگ مراد ہے جسکو اسرافیل دو دفعہ پھونکیں گے - پہلی دفعہ کے پھونکنے سے سب
ہلاک ہو جائینگے - دوسری دفعہ فوراً حساب کے واسطے اٹھ کھڑے ہونگے - نیز اسی خازن
میں وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيْبٍ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ
منادی سے اسرافیل مراد ہیں جو بیت المقدس کے پتھر پر کھڑے ہوکر پکاریگا -
کہ اے بوسیدہ ہڈیو - پراگندہ جوڑو - متفرق گوشتو - بکھرے ہوئے بالو خدا تمکو حکم
دیتا ہے کہ فیصلہ کے واسطے جمع ہو جاؤ - اور اسجگہ مکان قریب سے بیت المقدس کا پتھر
مراد ہے کیونکہ وہ زمین کے دیگر مقامات کی نسبت آسمان سے زیادہ قریب ہے -
تفسیر نسفی میں بھی یہی لکھا ہے - بعض کا قول ہے کہ اسرافیل صور پھونکیگا مگر ندا کرنیوالا
جبرائیل ہوگا - پھر لکھا ہے کہ اوسدن زمین مُردوں سے پھٹ جائیگی - اور وہ اس سے
دوڑتے ہوئے نکلینگے - ایک روایت میں آیا ہے کہ جب اسرافیل پہلی دفعہ پھونکیگا تو
اسکی صور سے ہر ایک روح نکلکر اپنی اپنی قبروں کی طرف جائیگا پھر اجسام میں داخل
ہوکر کامل اور زندہ انسان ہو جائینگے - پھر اپنی قبروں سے نکلکر ٹڈی دل کیطرح منتشر
ہو جائینگے - پھر اپنے سر آسمان کیطرف اٹھائے ہوئے پکارنیوالے کی طرف نہایت تیزی

سے بہاگتے جائینگے - حسن کا قول ہے کہ قیامت کے دن لوگوں کے سر آسمان کی طرف ہونگے - کوئی کسی کی طرف نہ دیکہتا ہوگا - لَا يَرْتَدُّ اِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ میں اسی طرف اشارہ ہے کہ وہ اپنی آنکہیں آسمان کیطرف اُٹھائے ہوئے ہونگے - اور شدت خوف یا کثرت دہشت سے انکی آنکہیں کہلی ہونگی +

اب حشر کی کیفیت سنو - کہتے ہیں کہ قیامت کے روز جس زمین پہ حشر ہوگا وہ یہ زمین نہ ہوگی - جیسا کہ آیت یوم تبدل الارض غیر الارض والسموٰت سے معلوم ہوتا ہے - خازن میں لکہا ہے کہ لفظ تبدیل کے مفسرین نے دو معنے کئے ہیں - ایک تبدیل صفت دوسرے تبدیل ذات - پس تبدیل صفت کے یہہ معنے ہیں کہ پہاڑ اوڑ جائینگے زمین کے نشیب و فراز برابر کئے جائینگے - تمام اقسام کے درخت اور ہر انواع کی عمارتیں وغیرہ مکانات کا نام و نشان نہیں رہیگا ۔ اسی اعتبار سے تبدیل آسمان کے یہہ معنے ہیں کہ اوسکے ستارے منتشر ہو جائینگے - چاند و سورج نیست و نابود ہو جائینگے - اور آسمان کا رنگ کبہی سرخ چمڑے کی مانند اور کبہی پگہلے ہوئے تانبے کیطرح ہو جائیگا اکثر علماء اسی تبدیلی کے قائل ہیں - اور سہل بن سعد کی روایت بھی اسکے صحت پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ قیامت کے دن جس زمین پر لوگوں کا حشر ہوگا وہ ایک صاف شستہ ٹکیا کیطرح سفید اور سرخی مائل ہوگی - چونکہ زمین کی ظاہری ہیئت بدلی ہوئی ہوگی لہذا اوسکو کوئی پہنچان نہ سکیگا - کہ یہہ وہی زمین ہے جس پر ہم دنیا میں بستے تھے - دوسرا قول یہہ ہے کہ زمین و آسمان کی ذات بھی بدل جائیگی یہ بھی ایک جماعت علماء کا قول ہے لیکن پہر تبدیل ذات کے معنوں میں اختلاف ہے - ابن مسعود کا قول ہے کہ زمین صاف سفید چاندی کی ہوگی - گویا اسپر نہ کوئی خون گرا ہوا ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہوا ہوگا - حضرت علی کا قول ہے کہ زمین چاندی کی ہوگی اور آسمان سونیکا - مگر ابی بن کعب تبدیل ذات کے یہہ معنے کرتا ہے - کہ زمین دوزخ ہو جائیگی اور آسمان بہشت بنجائیگا - ابو ہریرہ اور محمد بن کعب کا قول ہے کہ زمین ایک سفید روٹی بنجائیگی - جسکو مومن اپنے قدموں کے نیچے سے ہی کہا لیا کرینگے - چنانچہ

ابوسعید خدری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ قیامت کے دن زمین ایک روٹی بنجائیگی جس سے اللہ تعالے اہل جنت کی مہمانی کریگا۔ یعنی اللہ تعالے اپنی قدرت کاملہ سے اہل جنت کی عزت افزائی کے لئے زمین کو روٹی کی شکل میں تبدیل کردیگا اور یہ مضمون آیت[1] يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا کے منافی نہیں کیونکہ یہہ بات اوسوقت ہوگی جبکہ زمین اپنی دنیاوی اور اصلی حالت پر ہوگی۔ اور اسکی تبدیلی حساب وکتاب کے دن کے بعد ہوگی۔ پس چونکہ انکا وقت علیحدہ علیحدہ ہے لہذا انمیں کوئی تناقض نہیں ہ

سقراط نے اپنی اربعین[2] میں لکھا ہے کہ قیامت کے قائم ہونیکا سبب یہہ ہے کہ زمین پانی پر رکھی ہوئی ہے اور پانی ہوا پر۔ اور ہوا آگ پر۔ چونکہ ہوا اور آگ بالطبع اوپر چڑھنا چاہتے ہیں اور مٹی و پانی بالطبع نیچے یعنے آگ و ہوا تو یہہ چاہتے ہیں کہ ہم پانی و مٹی کو ہٹاکر اوپر چڑھ جائیں اسی طرح پانی و مٹی آگ و ہوا کو دبانا چاہتے ہیں۔ لہذا ہر لحظ انمیں کشمکش لگی رہتی ہے۔ اور ہر ایک دوسرے کے حملے کو روکتا رہتا ہے اسواسطے زمین ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہے مگر آگ کی تاثیر زمین میں روز بروز بڑہتی جاتی ہے۔ ایک دن ایسا آئیگا کہ اسکی حرارت غایت درجہ تک پہنچکر دریاؤں میں جوش پیدا کردیگی۔ پھر زمین سے نہایت ہی گرم بخارات آسمان کیطرف اٹھینگے۔ اوپر سے آسمان کی تپش آکر ان کو گرم کردیگی۔ پس ان دونوں حرارتوں کی تاثیر سے آسمان پگھلے ہوئے تانبے کی مانند ہوجائینگے یہانتک کہ انکی حرارت ناقابل برداشت ہوجائیگی اور وہ بدبخت اور غافل ارواح جو دنیا فانی کی لذات اور خواہشات میں مستغرق رہتے تھے اس آگ میں رکھے جائینگے۔ پس جہنم اور عذاب نار سے یہی سخت حرارت مراد ہے۔ امام رازی کا قول ہے کہ اس مسئلے میں اسکے علاوہ اور بھی عجیب وغریب خیال ہیں۔ یہانتک تو سقراط کا قول ہے مگر اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ سقراط کا جنت اور اوسکی نعمتوں کے بارے میں کیا خیال ہے خیر یہانتک تو قیام روح کی کچھ کیفیت معلوم ہوئی۔ لیکن یہہ امر کہ روح کا کس شکل وصورت میں قیام ہوگا۔ آیا اسی دنیاوی صورت میں یا کسی اور شکل میں پھر وہ صورت جسپر اوسکا قیام

[1] زمین اوسدن اپنی باتیں بتلائیگی۔ اور کہیگی کہ یہہ جو کچھ میں کہتی ہوں میرے ربنے مجھکو سکھایا ہے۔ [2] نام کتاب۔

ہوگا۔ ایک ہی حالت پر رہیگی یا تغیر پذیر ہوگی۔ انکا جواب بطور اجمال پہلے بیان ہو چکا ہے
کہ روح کو جسم مادی کثیف کی ضرورت صرف اُن کمالات کے حاصل کرنے کے لئے ہے جنکا
حصول ایسے ہی جسم پر موقوف ہے۔ لیکن جب اُس حد تک پہنچ جاتا ہے جہانتک اُس جسم
کثیف کے ذریعہ پہونچنا ضروری ہے تو پھر اسکو ایسے جسم کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ پھر
وہ مسافت برزخ طے کر کے اپنی اصلی فطرت یعنی جوہر مجرد کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ پھر اسکی
اَور ہی حالت ہو جاتی ہے۔ پس اس حالت میں اسکو جسم مادی اور کثیف کی ضرورت نہیں
رہتی بلکہ ایک اَور ہی صورت سے متصور ہوتا ہے۔ اور یہ صورت بقول شیخ اکبر جسکو فتوحات
کے ۳۴۸ باب میں ذکر کیا گیا ہے یہہ ہے کہ روح انسانی کو اللہ تعالےٰ نے صورت جسمانی کا
مدبر و منتظم بنایا ہے خواہ دنیا و برزخ ہو خواہ دار آخرت۔ غرض روح کہیں ہو ہر حالت میں
جسم کا منتظم ہوتا ہے پس روح کی سب سے پہلی صورت وہ ہے جسمیں اس سے ربوبیت کا
اقرار لیا گیا تھا۔ دوسری صورت میں اسکو وہ جسم عنایت ہوتا ہے جسمیں ماں کے پیٹ
سے لیکر مرنے تک رہتا ہے۔ موت کے بعد ایک اور صورت میں جاتا ہے جو سوال قبر کے
وقت تک رہتی ہے پھر جب سوال قبر کا وقت آتا ہے تو دنیاوی جسم کی صورت میں
آکر زندہ ہو جاتا ہے اس کیفیت کو نہ کوئی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے اور نہ کانوں سے سُن سکتا
ہے۔ البتہ انبیاء علیہم السلام و اولیاء کرام اس حال کو مکاشفہ سے معلوم کر لیتے ہیں۔ پھر
سوال ہو چکنے کے بعد ایک اور صورت برزخیہ سے عالم برزخ میں رہتا ہے یہانتک کہ بعث
کا وقت آجاتا ہے اسوقت اگر اسپر کوئی سوال باقی رہ گیا ہوتا ہے تو دنیاوی جسم میں اُٹھایا
جاتا ہے ورنہ اُسی صورت میں اُٹھایا جاتا ہے جو اسکے اعمال کے موافق جنت یا دوزخ کے
لائق ہوتی ہے چنانچہ جب اہل جنت دیدار الٰہی کے واسطے بلایا جایا کرینگے۔ اور اوس صورت
سے ملبوس ہونگے۔ جو دیدار الٰہی کے لائق ہوگی۔ پس جب واپس آیا کرینگے تو جنت والی
صورت میں ہو جایا کرینگے۔ اور ہر تبدیلی میں پہلی صورت کے علامات بالکل دور ہو جایا کرینگے
اور صورت موجودہ کے خواص موجود ہو جایا کرینگے۔ پھر جب جنتی لوگ جنت کے بازاروں
میں داخل ہوا کرینگے۔ تو اُس میں سے جونسی صورت پسند کیا کرینگے اوسی سے ملبوس ہو جایا

کرینگے - اور اس حالت کی کوئی نہایت و غایت نہیں ہے یہہ سب اسلئے ہے تاکہ اُنکو آلہی مخلوقات کی وسعت معلوم ہوجاوے - پھر یہہ صورتیں اوس تجلی و ترقی کی مقدار و مناسبت سے ہونگی - جو اسکو مستقبل میں ہوتی رہیگی کیونکہ وہ صورت اس تجلی کے لئے ایک استعداد خاص کے حکم میں ہوتی ہے پس جوں جوں ترقی کے مدارج بڑھتے جاتے ہیں صورتیں بھی مختلف ہوتی جاتی ہیں - یہ شیخ اکبر کی تقریر کا خلاصہ ہے - جو معرفت و حقیقت کی جان ہے میرے خیال میں شیخ اکبر کی یہہ بات کہ جب جنتی جنت میں داخل ہونگے - تو اوسمیں صورتیں دیکھیں گے - چنانچہ حدیث اِنَّ فِی الْجَنَّۃِ سُوْقًا تُبَاعُ فِیْہِ الصُّوَرُ[1] کا یہی مطلب ہے - ان صورتوں کی توضیح میں شیخ اکبر کا بیان دوسرے علماؤں کی نسبت نہایت صاف ہے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ قوت متخیلہ اس جہان میں مثالی صورتوں کے پیدا کرنے پر قادر ہے دار آخرت میں اس تخیل میں یہانتک قوت و کمال پیدا ہوگا - کہ مثالی صورتوں کے علاوہ قابل محسوس صورتیں بھی اختراع کرلیا کریگی - حتی کہ انسان جس چیز کی خواہش کریگا وہ فوراً حاضر ہوجائیگی - اور اوسکی صورت قوت باصرہ میں بھی اوسی آن میں منطبع ہوجائیگی - گویا دل میں خیال آنے سے وہ چیز فوراً آنکھوں کے سامنے حاضر ہوجائیگی پس لفظ سُوق (بازار) جو اس حدیث میں آیا ہے اوس سے یہی قوت متخیلہ مراد ہے جو ہر ایک قسم کی صورتوں کے ایجاد و اختراع پر قادر ہے پھر اس قوت کا درجہ بہ نسبت دیگر قوی حسیہ کے وسیع اور کامل بھی زیادہ ہے کیونکہ حسی وجود ایک وقت دو مکانوں میں نہیں پایا جاتا - مگر مثالی موجودات ایک ہی وقت ہزاروں جگہوں میں ہوسکتے ہیں - ممکن ہے کہ ہزار آدمی ایک شخص کی مثالی و خیالی صورت کو ہزار مکان میں ایکہی وقت دیکھہ رہے ہوں - پس حس مادی میں یہ قوت نہیں - شیخ اکبر نے فتوحات کے باب ۳۱۳ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالےٰ اس دنیا میں ایک دل پر تجلی ڈالتا رہتا ہے جس سے دلوں میں خیالات کلیہ کی صورتیں منقش ہوتی رہتی ہیں - یہہ وہی آثار و تاثیرات کلیہ عین تجلی آلہی ہیں مگر ان حالات اور تجلیات کو سوائے اہل اللہ کے اور کوئی نہیں دیکھہ سکتا - پھر آخرت میں خیالات کلی - امور باطنی - اور آثار روحانی ظاہر میں متشکل ہوجاتے ہیں - یہی وجہ ہے کہ دار آخرت میں ظاہر و باطن یکساں ہوجاتے

[1] جنت میں ایک بازار ہے جہاں صورتوں کی فروخت ہوتی ہے -

ہیں - اور انسان اس دنیا میں جو کچھ عمل کرکے اسکا نقش دل پر بٹھاتا ہے وہی آخرت میں
اسکے ساتھ رہتا ہے اور جو کچھ انسان قیامت کے دن دیکھیگا وہ خیال کی آنکھ سے دیکھیگا
کیونکہ اوس جگہ خیالات ہی مستقل بالذات ہونگے - اسلئے کہ انکی ظہور کی وہی جگہ ہے اور جو
احکام و آثار اس دنیا میں ظاہری صورت پر مرتب ہوتے تھے اس عالم میں بھی وہی
احکام خیالی صورتوں اور مثالی شکلوں پر ہونگے ✤ اگرچہ اس جہان میں بھی بحالت
خواب عالم مثال و جہانِ خیال کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اور ہر ایک قسم کی رنج و راحت
عذاب و ثواب - مرض و صحت وغیرہ آثار نیند کی حالت میں دکھائی دیتے ہیں مگر اس عالم
میں بوجہ عدم پائداری اور قلت استواری انکے قیام کا اعتبار نہیں کیا گیا - کیونکہ
یہ جہان عالم محسوسات و شہادات ہے نہ عالم خیالیات و عقلیات - لیکن جب موت کے
باعث پردہ اٹھ جاتا ہے تو ان امورات خیالی اور کمالات ظلی کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے
اور وہ صُوَر مشہودہ و خیالات کلیہ جو اسوقت نفس کو محسوس ہوتے ہیں نفس کی ذات
سے خارج نہیں ہوتے بلکہ وہ امور خیالیہ عین نفس اور اصل روح ہوتے ہیں - اس
تقریر سے آپکو واضح ہوگیا ہوگا کہ آخرت اور عالم خیال کے اجسام عین روح ہوتے ہیں
معانی و ارواح کے اجسام قبول کرنیکے یہی معنے ہیں - اور یہہ بات اُسی عالم میں ہوسکتی
ہے لیکن اس جہان میں ارواح بدنوں سے متعلق ہوتے ہیں خود جسم نہیں ہوتے -
ایسا ہی آخرت کے اجسام بھی ارواح بن جاتے ہیں - پھر فرمایا ہے کہ یہہ باب بڑا وسیع
ہے اسکے حقائق اور معارف اسقدر بیشمار ہیں جنکو سوائے اللہ تعالٰے کے یا انبیاء
علیہم السلام کے یا خاص خاص اولیاء کرام کے اور کوئی نہیں جان سکتا - اور اس
درجہ کا علم نبوت کا پہلا مقام اور اولین درجہ ہے میرے خیال میں نبوت کے درجۂ
اول سے نیند میں رویاء صالحہ مراد ہیں جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت
کی وحی کی ابتدا نیند میں رویاء صالحہ [۵] سے شروع ہوئی تھی - کیونکہ ہر ایک رویاء
روز روشن کیطرح ظاہر ہوتی تھی - چونکہ رویاء عالم خیال کی اقسام سے ہے لہذا
عالم خیال میں قدم رکھنا نبوت کا پہلا درجہ ہے جسکے ذریعہ عالم عقل کیطرف ترقی

[۵] نیک خواب

ہوتی ہے اس سے پہلے شیخ کے قول کے موافق ذکر ہوچکا ہے کہ جیسے مادی رحم سے مادی جسم کی ترقی شروع ہوتی ہے ویسے ہی معنوی وعقلی رحم سے عقلی ومعنوی جسم کی ترقی ہوتی ہے۔

خاتمہ

(روح کے عذاب وثواب نیز جنت یا دوزخ میں جانیکے بیان میں)

افلاطون اور اوسکے معتقدین جو عالم مثال کے قائل ہیں جنت ودوزخ اور ثواب وعذاب اور دیگر امور شرعیہ متعلقہ آخرت کو بھی مانتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ یہہ لوگ ان تمام امور کو مثالی اور ظلی طور پر مانتے ہیں نہ حسی اور حقیقی طور پر جیسا کہ اہل اسلام کا اعتقاد ہے بعض حکمار کا قول ہے کہ یہ باتیں عقلی لذات اور تکلیفات کی قسم سے ہیں ۔ انکے نزدیک روح کے ثواب کے یہہ معنے ہیں کہ وہ اپنے کمالات سے لذت پاتا ہے اور اپنے معلومات سے مسرور ہوتا ہے اور یہی اسکی سعادت ہے۔ اور مرتبہ کمال کا حصول ہی ثواب وجنت ہے۔ اور عذاب سے یہہ مراد ہے کہ روح کمالات روحانی اور اخلاق انسانی کے حاصل کرنے اور خیالات فاسدہ واخلاق کاسدہ کا ذخیرہ جمع کرنے سے روحانی تکلیف ورنج اٹھاتا ہے۔ یہی اسکی بدبختی اور اسی کا نام دوزخ ونار ہے۔ عالم آخرت میں یہ روحانی امراض ایسی ہی باعث تکلیف ہونگی جیسے اس دنیا میں جسمانی امراض موجب رنج ومصیبت ہوتی ہیں۔ اور اس دنیا میں ان امراض روحانی - اخلاق فاسدہ - خیالات باطلہ کا اثر جسمانی طور پر اسواسطے محسوس نہیں ہوتا کہ روح اسی جسم کثیف کے انتظام میں ہمہ تن مصروف ہوتا ہے اسلئے علائق جسمانی اور عوائق بدنی تاثیرات روحانی کو جسم پر محسوس نہیں ہونے دیتے۔ لیکن آخرت میں جب یہ پردہ اُٹھ جائیگا اور جب جسم کثیف سے اسکا تعلق ٹوٹ جائیگا - تو وہی اعمال بد باعث رنج کمال وموجب الم لازوال ہوجاتے ہیں اسی طرح اخلاق پسندیدہ اور اوصاف حمیدہ ذریعہ راحت تمام ودسیلہ سرور دوام ہوجاتے ہیں۔ پس اصطلاح شرع

جو زبان الہام میں جو الفاظ ثواب وعذاب وجنت ونار کے وارد ہوئے ہیں۔ ان سے
وہی معانی مراد ہے جو اوپر ذکر ہو چکے ہیں۔ اور جو نفوس ہر قسم کے خیالات کے موافق یا
مخالف ہوں گے۔ یعنی جنکے دلوں میں محبت وعداوت۔ عزت وذلت۔ رنج وراحت۔
نفع ونقصان وغیرہ عادات متضادہ کا کوئی اثر نہو گا۔ انکے نفوس خواہشات نفسانی
اور لذّات حسی سے خالی ہونگے وہ خدا کی رحمت کے سایہ میں ہونگے۔ اور اصلی نجات
کا لطف اُٹھاتے ہونگے۔ لیکن ادراک سے معطل نہیں ہوسکتے کیونکہ انکو کسی دوسرے
اجسام سے ضرور متعلق ہونا پڑتا ہے۔ پس اسوقت یا تو وہ دوسرے اجسام دنیاوی
کے نفوس ہوجاتے ہیں اور یہہ تناسخ ہے یا اجرام سماوی سے متعلق ہوجاتے ہیں۔
بوعلی سینا وفارابی کا یہی مذہب ہے۔ اور ان کے نزدیک اجرام سماوی کے ساتھ
روح کے متعلق ہونیکے یہ معنے ہیں کہ روح ان اجرام کو بطور تخیّل وتصور کام میں لاتا
ہے نہ یہہ کہ جسم مادی کی طرح انکی بھی تدبیر میں رہتا ہے۔ پھر وہ تمام صورتیں اور خیالات
جو اسکے وہم میں ہوتی ہیں تخیّل پذیر ہوجاتی ہے انکے ذریعہ وہ اخروی خیرات اور
عقبیٰ کی نعمات سے محظوظ ہوتا رہتا ہے۔ پھر یہ بھی انکا قول ہے کہ ممکن ہے کہ وہ جرم
جس سے روح تعلق پیدا کرے ہوا اور بخارات کا بنا ہوا ہو۔ اور اس جسم کو ایسے مزاج
کی ضرورت نہو جو نفس انسانی کے فیضان کا مقتضی ہو۔ لیکن گروہ اہل حق کا اسپر
اتفاق ہے کہ جنت اور اوسکی نعمتیں۔ دوزخ اور اوسکی تکلیفیں امر حسی اور حقیقی ہیں
جیسا کہ کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ اسپر شاہد عدل ہیں۔ ظاہری معنے کی تاویل
کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ چنانچہ آیات فاما الذین سُعِدُوا ففی الجنۃ
خالدین فیہا مادامت السموات والارض یعنی نیکوکار ہمیشہ کے لئے
جنت میں رہینگے واما الذین شقوا ففی النار لھم فیہا زفیر وشہیق
خالدین فیہا مادامت السموات والارض بدبخت ہمیشہ دوزخ میں جلائینگے
اور واویلا مچائینگے مثل الجنۃ التی وعد المتقون فیہا انہار من ماءٍ غیر
آسنٍ وانہار من لبنٍ لم یتغیر طعمہ۔ وانہار من خمر لذۃ للشاربین

وانہار من عسل مصفّیٰ" یعنی پرہیزگاروں کے جنت میں بدبو اور بدذائقہ نہونے والے پانی - بے مزہ اور بدرنگ نہونیوالے دودھ - شراب اور خالص شہد کی نہریں ہونگی - جنکے پینے سے لذت آئیگی - صاحب ابریز نے لکھا ہے کہ نہروں کے جاری ہونیکی یہ کیفیت ہے کہ ایک ہی نہر میں پانی - شہد - دودھ - اور شراب جاری ہونگے - اور ایک دوسرے سے مخلوط بھی نہونگے - اور یہہ نہریں مومن کی خواہش کے مطابق چلینگی اگر چاروں کی خواہش ہوگی - چاروں چلینگی - اور اگر دو کی آرزو کریگا - تو دو - اگر ایک کی تمنا ہوگی تو ایک - اور اگر چار سے بھی زیادہ کی خواہش کریگا - تو اوسکے لئے اللہ کے ارادہ سے اتنی ہی جاری ہوجائینگی - پھر اونکی رفتار یوں ہوگی - کہ اول سے آخیر تک - بعض موقعہ ایسے آجائینگے کہ ایک ہی جگہ میں چاروں جمع ہو رہی ہیں - بعض موقعہ پر دو مل رہی ہیں - کسی جگہ تین اکٹھی ہوگئی ہیں کسی محل میں پانچ جمع ہوگئی ہیں پھر وہ نہریں کسی گڑہے میں جاری نہونگی - جیساکہ حدیث میں آیا ہے کہ انھا تجری بغیر اخدود یعنی وہ بغیر کسی گڑہے کے چلتی ہونگی - شیخ ممدوح یہی فرماتے تھے - کہ تمام اقسام کی نعمتیں (جنکا دنیا میں وجود ہے اور وہ جنکا دنیا میں وجود نہیں) جنت الفردوس میں موجود ہیں اور اسی جنت الفردوس سے تمام نہریں نکلتی ہیں - جیساکہ حدیث بخاری وغیرہ میں مذکور ہے اور جنت فردوس کے رہنے والے اکثر آنحضرت کی اُمت ہوگی - اور قریبًا بیس آدمی گناہ کبیرہ اور ظلم کرنیوالے اس جنت سے خارج ہونگے میرے خیال میں جنت فردوس کے دخول کے لئے اُمت محمدیہ ہونا کچھ شرط نہیں - بلکہ جن لوگوں کے اعمال جنت فردوس کے لائق ہونگے وہ سب اسمیں داخل ہونگے - خواہ دوسری اُمت کے ہی کیوں نہوں - جیساکہ بعض لوگ باوجود کسی نبی کے زمانہ نہ پانیکے بھی نجات نہیں پائینگے - حالانکہ صاف حدیث میں آیا ہے کہ عتبہ بن ساعدہ اور عمرو بن لحی دوزخی ہیں - پھر ان لوگوں کی تعداد مقرر نہیں جو جنت الفردوس سے محروم رہینگے - پھر شیخ نے فرمایا کہ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت سے بہت محبت ہے اسلئے واجب ہے کہ جنت میں آپ اپنی اُمت سے ملاقی رہیں - اور ان

اسطرح ملتے رہیں جسطرح ایک قریبی رشتہ دار دوسرے سے ملتا ہے لہذا اللہ تعالےٰ نے آپکو جنت عالیہ[1] جو جنت الفردوس کے وسط میں ہے جگہ مرحمت فرمائی ہے یہ وہ مرتبہ ہے جو آنحضرتؐ کے سوا کسی کو عطا نہیں ہوگا۔ پس آنحضرتؐ اپنی تمام اُمت کو خواہ اہل مشاہدہ ہوں یا غیر ضرور ملتے رہا کرینگے۔ جنت علیّین کی تعریف حدیث میں یوں آئی ہے کہ علیّین والے دوسرے جنت والوں کو ایسے معلوم ہونگے جیسے دنیا میں اہل دنیا کو چودھویں رات کا چاند نظر آتا ہے اور یہہ بھی فرمایا کہ ابوبکر و عمر جنت علیّین کے رہنے والوں سے ہیں۔ اس جنت میں سوائے مشاہدۂ ذات حق کے اور کوئی نعمت نہوگی۔ واقع میں یہی نعمت تمام نعمتوں سے اعلےٰ و افضل ہے۔ کیونکہ یہہ لذت روحانی ہے اور باقی لذائذ جسمانی۔ اور لذت روحانی کو لذت جسمانی پر فوقیت ہے۔ اسی لذّت روحانی کو مشاہدۂ حق اور دیدار الٰہی بھی کہتے ہیں۔ اسلئے حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی انہیں سے دیدار الٰہی سے محروم کردیا جائے۔ تو وہ ویسے ہی فریاد کرے جیسے کہ دوزخی تکلیف سے چلاتا ہے پھر لذت مشاہدہ و لذت نعماء جنت ان دونوں کے جمع کرنیکی طاقت سوائے آنحضرتؐ کے اور کسی میں نہیں ہے۔ پس وہی لذت مشاہدہ کے اعلےٰ اسرار و دقائق کو پاسکتے ہیں اور آپ ہی سب سے زیادہ جنت کی نعمتوں سے حظ اُٹھا سکتے ہیں اسکے بعد صاحب ابریز نے لکھا ہے جنات کی تعداد کے متعلق کوئی قوی دلیل علماء سے مذکور نہیں ہوئی۔ ہاں بدو السافرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء چار بہشت مانتے ہیں۔ بعض سات بعض ایک ہی کے قائل ہیں۔ مگر میں نے اپنے شیخؒ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ بہشت آٹھ ہیں۔ دار السّلام (۱)۔ جنت النعیم (۲)۔ جنت الماوٰی (۳)۔ دار الخلد (۴)۔ جنت عدن (۵)۔ جنت الفردوس (۶)۔ جنت علیّین (۷)۔ دار المزید (۸)۔ پھر میں نے عرض کیا کہ جب بہشت آٹھ ہیں تو مناسب ہے کہ اونکے دروازے بھی آٹھ ہی ہوں۔ چنانچہ حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے آٹھوں بہشت کے دروازے کھولے جاینگے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ایک بہشت نہیں ہے جسکے آٹھ دروازے ہوں۔ اب جنت میں داخل ہونیکی کیفیت سنو۔ ہر جنتی کیلئے سوائے علیین کے تمام جنتوں کے دروازے کھولے

[1] اسکو دار مشاہدہ اور جنت علیّین بھی کہتے ہیں۔

جایا کرینگے - اگرچہ اوسکا داخلہ اوسی دروازہ سے ہوگا - جو دروازہ اوسکے مناسب حال ہوگا - اورسب دروازوں کا کہل جانا اوسکی تعظیم کے لیئے ہے نہ دخول کے واسطے - شیخ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے - کہ یہہ آٹھ دروازے جنت میں داخل ہونے سے پہلے ہونگے - داخل ہوچکنے کے بعد یہہ دروازے نہیں رہینگے - کیونکہ دروازے سے صرف آمد و رفت مقصود ہوتی ہے - مگر جب ارشاد خداوندی وما ہم منہا بمخرجین انکا نکلنا باقی نہ رہا - تو دروازوں کا بھی کچھ فایدہ نہیں ہے - اور یہہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بہشتوں کی ترتیب جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ ایک دوسرے کے اوپر ہونگے ایسی نہیں ہے - بلکہ وہ شش جہت میں ہر ایک طرف ہونگے جو شخص نیچے سے آیگا اوسکو آٹھ ہی بہشت نظر آئینگے - اور جو دائیں سے آیگا اوسکو بھی اتنے ہی دکھائی دینگے - ایسا ہی ہر شخص ہر طرف سے آنیوالا ایسا ہی دیکھیگا - کیونکہ آخرت کے احکام دنیا کے احکام کے مشابہ نہیں ہیں - نیز فرماتے تھے کہ مومن کو اللہ تعالے جنت میں اتنی جگہ عنایت کریگا جتنی کہ دنیا میں شش جہت سے عرش تک نظر آسکتی ہے - اور یہہ درجہ ادنے مومن کا ہے - اور یہہ مضمون اوس حدیث کے ہرگز خلاف نہیں جسمیں آیا ہے کہ اہل جنت کا ادنی درجہ جنت میں ہزار سال کی مسافت کے برابر ہے - کیونکہ عدد سے خاص شمار مراد نہیں ہوا کرتا - بلکہ کثرت و وسعت مراد ہوتی ہے -

بہشت میں جنتی کا تخت مختلف رنگوں کا ہوگا - اور وہ جسطرف چاہےگا اوسکو لیجا سکیگا جنت کی تمام نعمتیں اور میوہ جات دنیا کے پہلوں کے مشابہ نہیں ہونگے - صرف نام میں مشابہت ہوگی - پہر ہر ایک جنت کی نعمتیں بہی ایک دوسرے سے درجہ بدرجہ افضل ہونگی - مثلاً اگر فردوس کے انگور کا ایک دانہ اوس سے کم درجے والے بہشت میں لایا جاوے - تو اوس جنت والے اوس دانہ کے نور سے اپنی جنت کی نعمتوں سے غافل ہوجاوینگے - علے ہذا القیاس اگر سب سے ادنی جنت کے انگور کا ایک دانہ اس دنیا میں لایا جایا جاوے - تو اوسکی چمک سے آفتاب و ماہتاب و دیگر ستاروں کا نور ماند ہوجائے - پہر شیخ نے فرمایا کہ بہ نسبت دیگر تسبیح اوراذکار کے آنحضرت پر درود

پر پڑہنے سے بہشت وسیع ہوتا ہے بیٹے اسکی حکمت پوچھی تو فرمایا کہ جنت کی اصلیت آنحضرت
کے نور سے ہے - چونکہ جنس کو جنس سے میلان ہوتا ہے لہذا جنت درود کے ذکر سے ایسا
پہولتا ہے جیسا بچہ ماں کی گود میں - اور ایسا مشتاق ہوتا ہے جیسا کہ مویشی اپنے مکان
کی طرف جاتے ہیں - چنانچہ جنت کے اطراف و ابواب کے فرشتے بھی درود شریف میں
مصروف رہتے ہیں - اور جنت انکی آواز سے انکی طرف مائل ہوکر تمام حجابات میں
پہیلتی ہے - جنت آنحضرت کے نام پر ایسی عاشق ہے کہ اگر اللہ تعالے اسکو منع نہ کرتا
تو آپکی زندگی میں ہی دنیا میں چلی آتی - جہاں آپ جاتے ساتھ جاتی - جہاں آپ رات
بسر کرتے ساتھ رہتی - لیکن اللہ تعالے نے اسکو روک رکہا ہے تاکہ اسکو بھی آنحضرت
پر ایمان بالغیب لانیکا شرف حاصل ہو پھر جب آنحضرت اور آپکی اُمت جنت میں داخل
ہوگی - تو جنت خوش ہوکر وسیع ہو جائیگی - اور اسکی فرحت کی کچھ حد نہ ہوگی - مگر جب
دوسرے انبیاء اور اون کی اُمت اوسمیں داخل ہونگے تو جنت تنگ ہوں
چڑھائیگی وہ اسکا سبب دریافت کرینگے - جواب دیگی کہ میں تمہاری ہوں اور
نہ تم میرے ہو - یہانتک کے اون میں تکرار ہو پڑیگی - آخر وہ انبیاء آنحضرت سے
مدد مانگیں گے پھر یہہ معاملہ طے ہو جائیگا - پس اب ہم جنت کی اسقدر صفات
پہ اکتفا کرتے ہیں - اور یہہ بھی اس غرض سے ذکر کی گئی ہیں کہ یہ تازہ اور
عجیب و غریب ہیں کیونکہ بہت تہوڑے لوگ ہیں جو ان اوصاف سے واقف
ہیں - ورنہ یوں تو جنت کی تعریف میں کتب احادیث اور تفاسیر کثرت سے معمور
ہیں - اسی طرح دوزخ کے حالات سے دفتروں کے دفتر مملو ہیں - مگر اسکے بھی
چند عجائبات ذکر کئے جاتے ہیں - تاکہ جسنے نہ سُنے ہوں وہ سُنے - ابریز میں لکھا
ہے کہ دوزخ میں آگ درختوں کی شکل پر ہوگی - جنکے پہل اور پتے بھی ہونگے -
دوزخی انکی طرف اسقدر تیزی سے دوڑینگے کہ سات زمینوں کے مقدار کی مسافت
چند قدموں میں طے کرلینگے - جب انکے پہلوں اور پتوں کو پکڑ کر مُنہ میں ڈالینگے
تو انکے پیٹ آگ سے بہر جاوینگے - دوزخ میں آگ کی نہریں بھی ہونگی - ایک

جہنمی عورت اپنے بچہ کو پیٹھ پر ڈالکر پیاس کے مارے ساتوں زمینوں کی مسافت
طے کرکے پیاس بجھانیکے لئے اوسکو پانی خیال کرکے اوسکی طرف جائیگی جب نہر
پر پہونچکر اوسمیں ناپاک ڈالے گی۔ تو وہ اور اوسکا بچہ اس میں گر پڑینگے۔ معلوم
ہوتا ہے کہ ایسا عذاب اوس بچے کو ہوگا جسکی نسبت خدا کو علم تہا کہ وہ بڑا ہوکر
آنحضرت کی نبوت سے انکار کریگا اسلئے دوزخ میں ڈالا گیا۔ جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام
نے ایک معصوم بچے کو مار ڈالا تہا۔ ورنہ اور حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار
کی اولاد جنت میں ہوگی۔ اور یہہ اس خیال سے ہے کہ اگر وہ زندہ رہتے تو آنحضرت
پر ایمان لاتے۔ شیخ ممدوح یہ بھی فرماتے تھے کہ بہت لڑکے جو بچپن کی حالت میں
مرگئے ہونگے قیامت کے دن قرآن شریف ہاتھ میں لئے ہوئے حاضر ہونگے کیونکہ
خدا کو علم تہا کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ضرور قرآن شریف پر عمل کرتا۔ اسیطرح کئی چھوٹے
بچے بڑے بڑے علماؤں اور اولیاؤں کے زمرے میں آٹھینگے پھر ایکدفعہ فرمایا کہ
دوزخ میں آگ کی ہی ندیاں۔ محل اور درخت وغیرہ ہونگے۔ اگر اسکا ایک ذرہ دنیا
میں گر پڑے تو سارا جہان جل جاوے۔ نیز فرماتے تھے کہ انسان کے ہر ایک فعل سے
خواہ عمداً ہو یا بلا ارادہ جنت میں یا دوزخ میں ایک مکان بنتا ہے میںنے پوچھا کہ بے ارادہ
افعال پر کیونکر محل بنتے ہیں۔ فرمایا جنت و دوزخ میں مکانات کا بننا اس حالت پر موقوف
ہے جو ارادہ کیوقت ہوتی ہے میںنے کہا کہ یہہ بڑا جلیل القدر مسئلہ ہے جسمیں علماء کا اختلاف
ہے کہ آیا کفار کے افعال کا کسطرح حساب ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ کفار کو کھانا پینا وغیرہ
افعال طبعی تو حلال و مباح ہیں۔ مگر بعض کہتے ہیں کہ حلت و اباحت شرعی امور ہیں۔
چونکہ وہ شرع کے تابع نہیں۔ لہذا افعال طبیعہ بھی انکے حق میں گناہ ہیں۔ تقی الدین
سبکی وغیرہ محققین کا یہی مذہب ہے۔ گویا کفار کے تمام حرکات سکنات معاصی میں شمار
ہوتے ہیں۔ نیز شیخ موصوف فرماتے تھے۔ کہ بعض بعض دوزخیوں کو زیادہ عذاب دینے کے
واسطے اون حیوانات کے ارواح بھی جنکے لئے عذاب و ثواب نہیں ہے دوزخ میں ڈالے
جائینگے۔ جو انکے ساتھ دنیا میں رہتے تھے۔ نیز فرمایا کہ عید الضحی کے دن فرشتے

قربانیوں کے ارواح کو قبض کرتے ہیں۔ اور ہر ایک شہر و گاؤں میں جہاں قربانی
ہوتی ہے فرشتے پھرتے ہیں اور جب قربانی ذبح کی جاتی ہے تو اسکے روح کو جنت
یا دوزخ میں پہنچا دیتے ہیں۔ اگر قربانی کرنیوالے کی نیت خالص لوجہ اللہ ہوتی
ہے تو اوسکی روح کو جنت میں پہونچاتے ہیں اگر اوسکی نیت غرور، شہرت کی ہوتی
ہے تو اوس قربانی کے روح کو دوزخ میں لیجاتے ہیں۔ اور یہہ ایک قسم کا اوسکے
لئے عذاب ہوتا ہے۔ جب دوزخی اوسکو دیکھیگا تو اوسکو بعینہٖ وہی دنبہ بمعہ
اپنے بالوں اور سینگوں کے نظر آئیگا۔ اور وہ بالکل آگ کا ہوگا۔ اسکے بعد شیخ
نے مجھے فرمایا کہ یہہ بات لوگوں کو سنادو کیونکہ بہت لوگوں کو اسکی بڑی ضرورت
ہے۔ پھر فرمایا کیا تو جانتا ہے کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب کسکو ہوگا
میںنے کہا آپ ہی فرماویں۔ کہا جو شخص دنیا دی عیش و آرام کے تمام سامان رکھتا ہے
خوبصورتی۔ عقل کامل۔ تندرستی موجود ہے مگر کسی وقت اسکے دل میں خدا کا خیال
نہیں آتا۔ اوس سے غافل ہے لیکن گناہ و معصیت کے کاموں میں ہمہ
تن مشغول رہتا ہے اور ان سے لذت اٹھاتا ہے اور خدا کا خوف اسپر طاری
نہیں ہوتا۔ پس ایسے شخص کو ہر وقت عذاب ہوگا یہ اوس سرکشی کا بدلہ ہوگا
جو دنیا میں بباعث گمراہی اوسکو حاصل تھا۔ پس خدا سے غافل رہنے کا یہی
نتیجہ ہے۔ مومن کو چاہیے کہ اگر کوئی گناہ اس سے صادر ہو جاوے تو دل میں
یہہ ضرور خیال رکھے کہ وہ قادر مطلق اسکے حالات کو بخوبی جانتا ہے دل میں
اوس سے ڈرے اس سے عذاب کی سختی کسیقدر کم ہو جائیگی۔ اگرچہ بالکل معاف ہو
جنت میں جانا اور یہی بڑی کامیابی ہے

مشہور تو یہہ بات ہے کہ جنت میں رنج و الم کا ہرگز نام نہیں لیکن درحقیقت یہ
بات نہیں ہے۔ بلکہ حدیث ناطق ہے کہ جب مومن جنت میں داخل ہونگے تو
وہاں چونکہ خدا کی معرفت دنیا کی نسبت زیادہ حاصل ہوگی تو وہ اپنی غفلت
و نقصان کو محسوس کرکے سخت پشیمان ہونگے اور حسرت سے ہاتھ کاٹیں گے

نیز زانی اور فاسق وغیرہ گنہگار باوجود اپنے طرح طرح کے گناہوں کے جب خدا کی رحمت کو غالب دیکھینگے اور اپنی جہالت اور خساست کا اعتراف کرینگے اور خدا تعالے کا جلال ۔ ہیبت ۔ عظمت وکبریائی غلبہ وقہر انپر منکشف ہوگا تو وہ نہایت شرمسار ہونگے ۔ یہانتک کہ انپر غشی طاری ہوجائیگی ۔ اسوقت پرہیزگار آپ میں کہینگے کہ خدا کا شکر ہے جسنے ہمکو اسوقت اپنی نعمتوں سے مخصوص کیا ہے پہر جب غش خوردہ لوگ ہوش میں آئینگے تو اُن میں معرفت وقوت کامل درجہ پر پیدا ہوگئی ہوگی ۔ طبرانی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ فرمایا آنحضرتؐ نے کہ اہل جنت کسی چیز پر افسوس نہ کھاینگے مگر اوسوقت پر جسمیں اُنہوں نے خدا کو یاد نہ کیا ہوگا ۔ ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ لوگوں کو قیامت کے روز باوجود جنت میں داخل ہونیکے صرف اوس وقت وجگہ کا افسوس ہوگا ۔ جسمیں انہوں نے خدا کو یاد نہ کیا ہوگا یا آنحضرتؐ پر درود نہ بہیجا ہوگا ۔ بدور السافرہ میں یہ ذکر تفصیل کے ساتھ آیا ہے ۔

ابن عربی کا قول ہے کہ بعض آثار میں آیا ہے کہ دوزخ حقبؔ بعد فنا ہوجائیگی اور عذاب زائل ہوجائیگا ۔ مگر جنت ہمیشہ رہیگی ۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے بھی عمر و ابن مسعود وابوہریرہ وابوسعید وغیرہ سے اسکو نقل کیا ہے کہ اگر دوزخی ریگ کے شمار کے برابر بھی دوزخ میں رہیں تاہم ایک دن ایسا آئیگا جسمیں سب لوگ دوزخ سے نکل جائینگے ۔ اکثر ائمہ نے بغیر کسی انکار کے اسکو تسلیم کر لیا ہے ابن تیمیہ کا قول ہے کہ اہل کا لفظ اسجگہ صرف مومنوں کے واسطے نہیں بلکہ کافر بھی اسمیں شامل ہیں ۔ جیساکہ چند احادیث سے بھی اشارۃً معلوم ہوتا ہے چنانچہ ابن عمر سے متعدد طریق سے روایت ہے کہ جہنم پر ایک دن ایسا آئیگا ۔ کہ اوسکے دروازے بند کیے جائینگے ۔ پہر اسمیں کوئی نہیں رہیگا ۔ مگر یہ اسمیں کئی حقبے رہنے کے بعد ہوگا ۔ عبد بن حمید نے شعبی سے روایت کی ہے کہ جہنم سب سے جلدی آباد ہونیوالا اور سب سے جلدی خراب ہونیوالا گھر ہے ۔ لیکن قرآن شریف سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ کفار ابدالآباد

ؔ حقبہ ایک زمانے کا نام ہے جسکو بعضوں نے چار ہزار سال بتلایا ہے ۔

تک جہنم میں رہیں گے - اور اس سے خارج نہیں ہونگے - نہ انکا عذاب کم ہوگا اور نہ اسمیں مرینگے - اور وہ عذاب قایم دایم رہیگا - یہہ ایسی باتیں ہیں جنمیں کسی کا اختلاف نہیں - نزاع تو اسمیں ہے کہ آیا دوزخ ہمیشہ رہیگی یا اسپر کسی وقت فنا آ جایگی - قرآن کریم کی آیات سے یہہ ظاہر ہوتا ہے کہ جبتک دوزخ باقی ہے دوزخی اس سے نہیں نکلینگے - لیکن گنہگار مومن باوجود دوزخ کے باقی ہونیکے دوزخ سے نکل آئینگے - ایک قیدی جیل خانہ کی قایم رہنے کی حالت میں نکلتا ہے اور دوسرا جیل خانہ کے فنا ہونیکی صورت میں - مگر دونوں میں بہت بڑا فرق ہے - ان سب باتوں کا امام ابن قیم نے بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے - اور صوفیا رکرام بھی اسکے ساتھ متفق ہیں - عفیف تلمسانی کا قول ہے کہ جب عذاب حدتک پہونچ جاتا ہے تو رحمت ہو جاتا ہے - ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ایک یہودی کے جنازے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے - لوگوں نے عرض کیا کہ یہہ یہودی ہے آپنے فرمایا کیا اسکے ساتھ فرشتہ نہیں ہے اور کیا وہ روح نہیں رکھتا - فتوحات میں لکھا ہے کہ جو اہل اللہ کشف و کرامت کے مرتبے تک نہیں پہونچے انکے لئے یہہ حدیث شرافت نفس کی نسبت بڑی تسلی بخش ہے نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوزخی کے دوزخ میں جانے سے اس کے روح کی شرافت ذاتی و تجرد طبعی میں کوئی نقص نہیں آتا - اور وہ دوزخ میں جلنے سے ایسا ہی شقی اور بدبخت ہوتا ہے جیسا کہ امراض روحانیہ اور اخلاق رزیلہ کے امراض مثلاً غم و غصہ فکر و رنج سے شقی ہو جاتا ہے اور یہہ سب امور اسکی ذاتی شرافت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتے - یہہ ایک ایسا عظیم الشان مسئلہ ہے جس سے ہر ایک نفس خدا تعالے کی رحمت عامہ کا امیدوار ہو سکتا ہے - شقیوں اور بدبختوں کے حق میں خدا تعالے نے فرمایا ہے کہ فعال لما یرید یعنی خدا جو چاہے سو کر سکتا ہے اسکے بعد یہہ نہیں فرمایا کہ انکی سزا منقطع ہونیوالی نہیں - ہاں نیک بختوں کے حق میں فرمایا ہے کہ عطاء غیر

مجذوذ یعنے منقطع ہونیوالی بخشش و رحمت - اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسکی رحمت اوس کے غضب پر فائق ہے - اور اوس کے فضل و کرم نے ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے کیونکہ جو چیز ہے درحقیقت اوسی کی ہے اور کتب علی نفسہ الرحمۃ اوسی کی شان ہے - امام غزالی نے مضمون میں لکھا ہے کہ توراۃ میں آیا ہے کہ اہل جنت پندرہ ہزار برس جنت میں رہکر فرشتے ہو جائیں گے - ایسا ہی دوزخی اتنی یا کچھ زیادہ مدت جہنم میں گذار کر شیاطین بن جائینگے - اہل السنت والجماعت کا یہہ مذہب ہے کہ دوزخ فنا ہوگی اور دوزخی اوس سے نکلیں گے - اسی طرح بہشت کے لئے ہے اور بہشتی اوسمیں ہمیشہ رہینگے - نہ انکو تکلیف ہوگی اور نہ اس سے نکلینگے ؎

اب ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہیں - اور اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے مجھکو صدیقین - شہداء اور صالحین کے زمرے میں داخل فرماکر اپنی رحمت کے سایہ میں جگہ دے - میرا خیال ہے کہ اس کتاب کے مضامین صاحبدلوں کے دلوں کو خوش کریں گے - اور بہت لوگ اسکو رغبت سے سنیں گے یہہ بھی اُمید ہے کہ ناظرین اس قلیل المزجاۃ تحفہ کو پسند فرماویں گے - بخدا اس میں وہ موتی ہیں جو بادشاہوں کے خزانہ میں نہ ملیں گے اور کیونکر نہو یہہ تو ایک معرفت کا باغ ہے جس میں ایسے ایسے عجائبات ہیں جو نہ آنکھوں نے دیکھے ہیں اور نہ کانوں نے سُنے اور نہ کسی انسان کے دل پر گذرے ہیں - مجھے یقین نہیں آتا کہ مجھسے پہلے کسی کے دل پر گذرے ہوں - اور اس ترتیب و ترکیب سے کسی نے ان کو ایک بڑی لڑی میں پرو دیا ہو - اور یہہ سب اللہ کا فضل و احسان ہے نہ میری طاقت و قدرت کیا پدی اور کیا پدی کا شوربا - اب اللہ تعالے سے التجا ہے

کر اوسکو قبولیت کی عزت عطا کرے ؛

والحمد للہ فی کل حال - وصلی اللہ وسلم علی مظہر سر الاسماء والصفات ومنبع عین حیات جمیع الموجودات سیدنا محمد صفوۃ رب العالمین وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ وذریتہ الی یوم الدین وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین

ضروری التماس

چند سال کا عرصہ ہوا ہے کہ ہمنے اپنے چند اولو العزم احباب کی تحریک سے کتبخانہ اسلامیہ امرتسر کی بنا اس غرض سے قایم کی تھی کہ اسلامی علوم وفنون کی بڑی بڑی معتبر اور مستند کتابیں جو بالعموم مسلمانوں کی نظروں سے کم گذری ہیں ترجمہ کراکر ہندوستان کے مسلمانوں کیلئے آسانی اور سہولت پیدا کی جائے چنانچہ اس مدعا کو پیش نظر رکھکر حجتہ الاسلام امام فخر رازی کی تفسیر کبیر کی جلد اول کا اُردو ترجمہ بصرف زر کثیر ومحنت شاقہ طبع کرایا گیا - اگرچہ ادسمیں ایسی کامیابی نہیں ہوئی جیسی کہ اُمید تھی تاہم جرأت کرکے اس کتبخانہ کو ترقی دینے کے لئے نایاب کتب کے تراجم کا سلسلہ جاری رکھنا مناسب سمجھا گیا ہے یہہ باب الفتوح اس سلسلہ عظیم کی نایاب کتاب ہے - بشرط زندگی انشاء اللہ العزیز عنقریب تفسیر کبیر کی بقیہ جلدوں کا ترجمہ خاص اہتمام اور انتظام کے ساتھ شروع کیا جاویگا - مگر ایسے مہتم بالشان کام کے لئے اعیان ملک وملت کی خاص توجہ کی ضرورت ہے یہ قومی کام قوم کی توجہ اور امداد سے انجام پاتے ہیں - اسلئے مقتدران قوم کی خدمت میں التماس ہے کہ اس کُتب خانہ کو اپنا قومی کتبخانہ سمجھکر ہر ممکن طریق سے اسکی ترقی وبہبودی میں سعی فرماتے رہیں - والسلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہٗ

خادم العلماء نیاز مند
ابوالثناء - امرتسر
(پنجاب)

کتب ذیل بھی حسب طلب ارسال ہو سکتی ہیں

حقیقت الازدواج فی اباحۃ لازدواج جس میں مولانا مولوی مظہر الحق صاحب آزاد نے ازدواج کی فضیلت اور کثرت ازدواج کے فوائد از روئے طب و ڈاکٹری معاشرت و فطرت و طبعیات اور مذہب کے نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے بہت سالستہ طرز میں بیان کئے ہیں - اور ضمناً عیسائی و دیگر معترضین کے اعتراضوں کے بھی نہایت پختہ دلائل اور معقول براہین سے عقلی و نقلی جواب دیے ہیں کتاب کی ساری خوبی دیکھنے پر موقوف ہے قیمت عمر

اسلام کی حقیقت اسمیں لائق مصنف نے نہایت متانت اور خوبی سے یہ امر ثابت کیا ہے کہ اسلام انسان کا فطرتی مذہب ہے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ماننے اور یقین کرنیکے واسطے نہ کسی معجزہ یا خرق عادت کی ضرورت ہے اور نہ اسکے واسطے فلسفہ اور ہندسہ کا جاننا لازمی ہے - بلکہ اسکا ماننا انسانی فطرت میں ودیعت ہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا بھی عقلی دلایل سے ثابت کیا ہے کہ مخالف مذہب والوں کو بھی سوائے تسلیم کے کوئی چارہ نہیں اسکی خوبیاں دیکھنے سے تعلق رکھتی ہیں قیمت ۴ر

رفیق - یہ رسالہ عام نوجوانان ملک و قوم کے حق میں بالعموم اور طلباء مدارس کے حق میں بالخصوص نہایت سود مند ثابت ہوا ہے - ممتاز اخبارات و رسایل اور اہل قلم نے اسکی نسبت بڑی اعلیٰ اعلیٰ رائیں ظاہر فرمائی ہیں - استادوں اور والدین کو بھی اسکا مطالعہ ضروری ہے - اسمیں اصلاحی مضامین نہایت قابلیت سے لکھے گئے ہیں قیمت ۶

رفیق زوجین جس میں زوجین کے متعلق بہت سے ضروری خیالات - معلومات - ہدایات اور مصنف کے ذاتی تجربات درج ہیں قیمت ۳ر

خیالات درباره مستورات - اسم با مسمیٰ رسالہ - خانہ داری میں کے صدہا ایسی باتیں پیش نہیں آتیں جو دوسروں کیلئے بھی مفید و سبق آموز ہوسکیں - لیکن افسوس کہ لوگ انکو قلمبند نہیں کرتے اور اسطرح ہزارہا قیمتی و قابل قدر خیالات ضایع ہوجاتے ہیں مصنف نے اس ضرورت کو پورا کیا اور آیندہ کے لئے ایک راہ نکال دی ہے قیمت ۲ر

شب چراغ - جدید فارسی کی پہلی انگلش گرامر کے ڈھنگ پر جس سے مخفی مبتدی کتھورٹی ...

محاورات العرب

اسمیں عربی خوان طلباء کو نہایت آسان اور سہل طریق پر اردو سے عربی میں ترجمہ کرنیکا طریق سکھلایا گیا ہے ساتھ ساتھ صرف و نحو کے قواعد کی بھی تشریح کردیگئی ہے مشق کے واسطے سینکڑوں فقروں کا ترجمہ کر کے اُسکا مفصل طریقہ سمجھایا گیا ہے پورا یقین ہے کہ جو عربی خوان طلباء چند روز اسکا مطالعہ کرینگے عربی میں اچھی واقفیت پیدا کر لینگے یہ رسالہ مولوی فاضل شیخ عبد الہادی صاحب کی نادر تصنیف ہے۔ قیمت فی جلد ۱؎

انوار القدسیہ فی آداب العبودیہ

یہ کتاب امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ کی عدیم المثال یادگار ہے سلف صالحین نے جسقدر علم تصوف میں جہان بین کی تھی یہ تمام اُن عرق ریزیوں کا روح رواں ہے یہ کتاب اپنے پڑھنے والے کو انسانیت کے اعلیٰ مرتبے پر پہنچا دیتی ہے انوار الٰہی کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اس پُر آشوب زمانہ میں چونکہ عارف کامل اور مرشد صادق کا ملنا محال ہے اسلئے اسکتاب کا زیر نظر رکھنا تزکیہ قلوب کے واسطے اکسیر کا حکم رکھتا ہے قیمت فی جلد ۱۴؎

عین الحیات فی تردید الوید الآریہ

یہ کتاب مولانا مولوی عبد العزیز صاحب نو مسلم کی نہایت دلچسپ اور قابل دید تصنیف ہے فاضل مصنف نے دیباچہ میں ان دردانگیز اور رقت خیز واقعات کا اظہار کیا ہے جو ان کو ترک سماج کو وقت پیش آئے تھے بعدہ آریوں کا مروجہ مذہب اور ان کے چاروں ویدوں کی پوری قلعی کھولی ہے یہ کتاب حقیقت میں آریوں اور ان کے ویدوں پر ایک زبردست ریویو ہے جس کے ساتھ ساتھ فضائل اسلام اور برکات قران کریم کا بھی مقابلہ کر کے اسلام کو دلائل معقولی اور منقولی سے ترجیح دیگئی ہے نیز ثابت کیا گیا ہے کہ صرف مذہب اسلام ہی وہ مذہب ہے جو دنیا کی ضروریات کو پورا کر سکتا ہے قیمت فی جلد ۱۲؎

بدور السافرۃ فی امور الآخرۃ کا اردو ترجمہ

یہ کتاب امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے امام ممدوح نے قران کریم کی ان جملہ آیات کو جن میں حشر و نشر۔ حساب و کتاب۔ پلصراط۔ حوض کوثر۔ شفاعت۔ میزان۔ نشر اعمال۔ بہشت و دوزخ کا بیان ہے اسمیں جمع کر کے حدیث نبوی کیساتھ اونکی تفسیر کر دی ہے۔ اسکتاب کے ۲۰۵ باب ہیں۔ ہر ایک باب کا افتتاح آیت قران کریم سے کیا گیا ہے احوال برزخ میں یہ جامع تصنیف ہے صفحات ۳۸۴ تقطیع اسکتاب سے بڑی ہے قیمت فی جلد ۱۲؎

(مینجر کتبخانہ اسلامیہ امرتسر سے طلب کرو)

اصول منطق

یہ کتاب زمانہ حال کی ضرورت کے مطابق سلیس اردو زبان میں ایسی عمدہ لکھی گئی ہے جس سے اردو خوان احباب بہت تھوڑی مدت میں علم منطق کو ان پیچیدہ اور اہم مسائل پر جو سالہا سال کی تعلیم کے بعد ذہن نشین نہوتے تھے بغیر استاد کے پورے پورے ماہر ہو سکتے ہیں قیمت فیجلد ۸

لاجواب

یہ قابل قدر تصنیف جناب ڈاکٹر محمد نصیر الدین صاحب نومسلم کی ۲۲ سالہ تحقیقات کا نتیجہ ہے ڈاکٹر صاحب نے اس لاجواب کتاب میں کفارہ و تثلیث اور الوہیت مسیح کی اناجیل مروجہ سے بدلائل عقلی و نقلی خوب دھجیاں اڑائی ہیں پورا یقین ہے کہ تمام عیسائی ملکر بھی اسکا جواب نہ دے سکیں گے تقریر نہایت دلپذیر ہے امید ہے کہ جو لوگ اس کو انصاف کی نظر سے دیکھیں گے مذہب عیسائی کے بطلان کی کسوٹی پاوینگے مسلمانوں کے وہ لڑکے جو مشن سکولوں کی زہریلی تعلیم کے اثر سے متاثر ہو کر عیسائیت کیطرف مائل ہو جاتے ہیں اس سے اپنے زنگ آلودہ قلوب کے واسطے صیقل کا کام لینگے قیمت فیجلد ۴ر

جلاء العینین

یہ نعمت خداداد اپنے فیض اثر کے باعث متواتر چند سال سے اہل اسلام کو مستفیض کر رہی ہے یہ کوئی معمولی سرمہ نہیں بلکہ نہایت عمدہ قیمتی ادویات کا مرکب ہے اس کی تصدیق کیواسطے جعلی اور خوشامدی شہادتوں کا معرض تحریر میں لانا اخلاقاً معیوب ہے کیونکہ تجربہ خود زبردست شہادت ہے اس کے چند روزہ استعمال سے عینک کی عادت چھوٹ جاتی ہے۔ دھند غبار اور ضعف بصر کافور ہو جاتے ہیں ابتدائی موتیابند کیواسطے اکسیر کا حکم رکھتا ہے شب کوری اور آشوب چشم کی حکمی دوا ہے غرض اسکو باقاعدہ استعمال سے جملہ امراض چشم بفضلہ تعالے دور ہو جاتے ہیں حفظ ماتقدم کے طور پر بچوں اور طالب علموں کو اس کا استعمال کرانا گویا تمام عمر کے واسطے بصارت کا بیمہ کرانا ہے بلحاظ اسکے عجیب و غریب فوائد کے قیمت کچھ بھی نہیں یعنی فی تولہ ۸ر علاوہ محصولڈاک۔ (کتب خانہ اسلامیہ امرتسر سے طلب کرو)

علی لو بچال

مصنفہ حافظ عبدالرحمن صاحب سیاح امرتسری قیمت فیجلد ۸ر

صمصام الکلام

فارسی بے نقاط مثنوی مصنفہ منشی خورشید احمد خورشید صمصام گوجرانوالی قیمت ۱۲

This book was taken from the Library on the date last stamped. A fine of 1 anna will be charged for each day the book is kept over time.

A.M.U.

1- 5-44

G 16.01.05

SEP 55

OCT 59

7 JUL 68

17 1970

A.M.U. LIBRARY

۱۱۷ ۱۳۹
۱۹۰۲ء ۸۲۳م
باب الفتوح بادی۔
URDU STACKS

Date	No.	Date	No.
	2002		

.05
.62